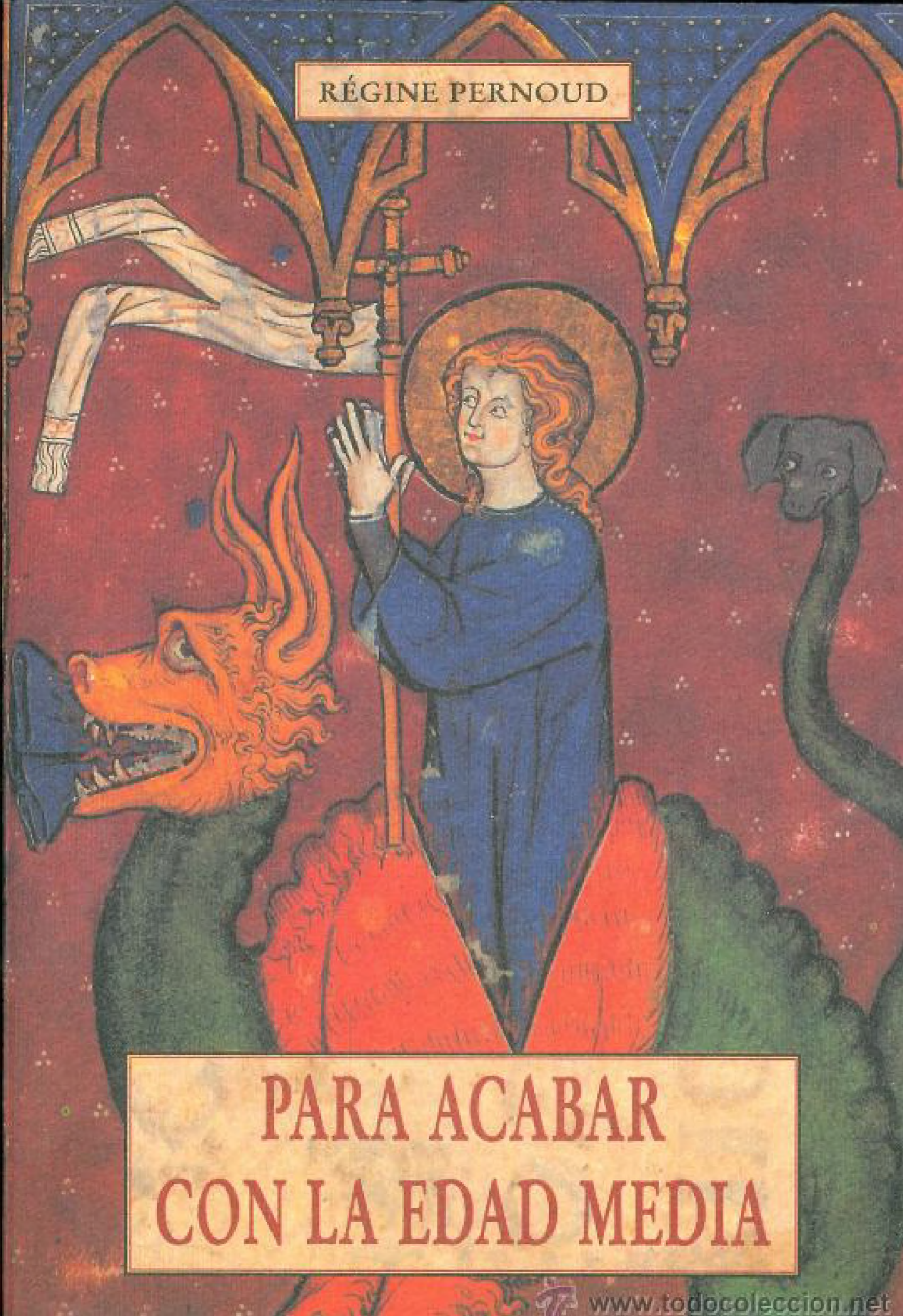

RÉGINE PERNOUD
PARA ACABAR
CON LA EDAD MEDIA
www.todocoleccion.net

RÉGINE PERNOUD

PARA ACABAR CON LA EDAD MEDIA

Traducción
de
Esteve Serra

MEDIEVALIA



1.ª edición: 1998
2.ª edición: 1999
3.ª edición: 2003
4.ª edición: 2010

Título original:
Pour en finir avec le Moyen Age

José J. de Olañeta, Editor
Apartado 296 - 07080 Palma (España)

ISBN: 978-84-9716-669-0
Depósito Legal: B-9781-2010
Impreso en Limpergraf, S.L. - Barcelona
Printed in Spain

a Georges
«cuando estabas bajo la higuera»

1

«Edad Media»

Hacía poco que me encargaba del Museo de la Historia de Francia en los Archivos Nacionales cuando me hicieron llegar una carta en la que se me preguntaba: «¿Podría decirme la fecha exacta del tratado que puso fin oficialmente a la Edad Media?». Con una pregunta subsidiaria: «¿En qué ciudad se reunieron los plenipotenciarios que prepararon ese tratado?».

Como no he conservado esta misiva, sólo puedo dar su substancia, pero garantizo su exactitud; su autor solicitaba una respuesta rápida ya que, decía, necesitaba estas dos informaciones para una conferencia que pensaba dar en una fecha bastante próxima.

A veces me he sorprendido a mí misma componiendo mentalmente esta conferencia para mi diversión personal. Sin dificultad, por lo demás: basta poner una detrás de otra las cosas que se leen, se ven y se oyen todos los días sobre la «Edad media» [1]. Si a un medievalista se le metiera en la cabeza componer una antología de disparates sobre el tema, la vida cotidiana le ofrecería materia más que suficiente. No hay día en

---

[1] «Edad Media» debería escribirse siempre entre comillas; si adoptamos aquí esta expresión es sólo para acomodarnos al uso corriente.

que no oiga alguna reflexión del tipo: «Ya no estamos en la Edad Media», o «es una vuelta a la Edad Media», o «es una mentalidad medieval». Y esto en toda clase de circunstancias: para recordar las reivindicaciones de un sindicato, o para deplorar las consecuencias de una huelga, o cuando uno se ve llevado a emitir ideas generales sobre la demografía, el analfabetismo, la educación...

La cosa empieza pronto: recuerdo haber tenido la ocasión de acompañar a un sobrino mío a uno de esos cursos en que se admite a los padres para que éstos después puedan hacer trabajar a sus hijos. El niño debía de tener siete u ocho años. Cuando llegó el momento de la recitación de historia, he aquí, textualmente, lo que oí:

La maestra: ¿Cómo se llamaba a los campesinos en la Edad Media?

Coro de la clase: Se les llamaba siervos.

Maestra: ¿Y qué hacían, qué tenían?

La clase: Tenían enfermedades.

Maestra: ¿Qué enfermedades, Jérôme?

Jérôme (grave): La peste.

Maestra: ¿Y qué más, Emmanuel?

Emmanuel (entusiasta): El cólera.

Sabéis muy bien la lección de historia, concluyó plácidamente la maestra. Pasemos a la geografía...

Como esto sucedió hace ya varios años y el sobrino en cuestión ya ha alcanzado la mayoría de edad según el Código civil, yo creía que las cosas habían cambiado, desde entonces. Pero he aquí que hace unos meses (julio de 1975), paseándome con la nieta de una de mis amigas (Amélie, 7 años), ésta me suelta alegremente:

—¿Sabes? en la escuela aprendo la Edad Media.

—¡Ah, muy bien! ¿Y cómo era la Edad Media? Cuenta.

—Entonces había señores (piensa un poco antes de encontrar la palabra difícil...), señores feudales. Se hacían la guerra todo el tiempo y con sus caballos iban por los campos de los campesinos y lo destrozaban todo.

Un helado captó luego la atención de la niña y puso fin a su descripción entusiasta. Ello me hizo comprender que en 1975 se enseña la historia exactamente como me la habían enseñado a mí hace medio siglo o más. Así va el progreso.

Y al mismo tiempo esto me hizo lamentar la carcajada —bastante poco caritativa, lo reconozco— que había soltado unos días antes al recibir una llamada telefónica de una documentalista de la TV (¡especializada, además, en programas históricos!).

—Parece —dijo— que usted posee diapositivas. ¿Tiene algunas que *representen la Edad Media*?

—???

—Sí, que den una idea de la Edad Media en general: matanzas, degollaciones, escenas de violencia, de hambrunas, de epidemias...

No pude evitar soltar una carcajada, y era injusto: era evidente que aquella documentalista no había superado el nivel de Amélie en el punto particular de la historia de la Edad Media. Pero, ¿cómo lo habría superado? ¿Dónde podría haber aprendido más?

* * *

Hasta una época muy reciente, sólo por error o, digamos, por azar, tomaba uno contacto con la Edad Media. Era necesaria la curiosidad personal, y, para suscitar esta curiosidad, un impacto, un encuentro. Era una portada románica o una aguja gótica vistas durante un viaje; un cuadro, un tapiz encontrado por casualidad en un museo o una exposición; uno sospechaba entonces la existencia de un universo desconocido hasta aquel momento. Pero, una vez pasado el impacto, ¿cómo saber más cosas? Las enciclopedias o diccionarios que uno consultaba no decían más que cosas insignificantes o despreciativas sobre el período; las obras eran todavía escasas y los datos que ofrecían generalmente eran contradictorios. Hablamos aquí de las obras de vulgarización accesibles al público medio, pues

es evidente que los trabajos de erudición abundaban desde hacía mucho tiempo. Pero para llegar hasta ellos había que salvar toda una serie de obstáculos: en primer lugar el acceso mismo a las bibliotecas que los contenían, y después la barrera del lenguaje de iniciados en el que la mayoría están redactados. De modo que el nivel general puede darlo la pregunta que sirvió de base a un encuentro del Círculo católico de los intelectuales franceses en 1964: «¿La Edad Media era civilizada?». Sin la menor punta de humor: podemos estar seguros de ello por cuanto se trataba de intelectuales en su mayoría universitarios, y de universitarios en su mayoría comprometidos. Los debates tuvieron lugar en París, rue Madame. Uno desearía, para la comodidad moral de los participantes, que ninguno de ellos tuviera que pasar, para regresar a su domicilio, por delante de Notre-Dame de París. Habría podido sentir cierto malestar. Pero no, tranquilicémonos: de todas maneras, el universitario comprometido presenta una incapacidad física de ver lo que no es conforme a las nociones que su cerebro ha segregado. Así pues, no vería Notre-Dame, aun cuando su camino le llevara a la plaza del Parvis.

Hoy en día todo es diferente. La propia plaza del Parvis está llena todos los domingos y, durante el verano, todos los días, de una multitud de jóvenes o menos jóvenes que escuchan a cantantes o músicos, y que a veces bailan mientras los escuchan; o que, sentados en el césped, contemplan simplemente la catedral; la mayoría no se contentan con admirarla desde el exterior: Notre-Dame de París ha recuperado las multitudes de la Edad Media, todos los domingos, cuando sus puertas se abren de par en par a la hora del concierto. Multitudes recogidas, admirativas, a las que el intelectual de 1964 haría el efecto de un animal de zoológico (a la moda antigua, por supuesto).

¿Las razones de este cambio? Son múltiples. La primera y la más inmediata es que hoy todo el mundo se desplaza. Se circula mucho y por todas partes. El medievalista no puede evitar añadir: «como en la Edad Media», pues, teniendo en cuenta los medios modernos de locomoción, el turismo viene a ser hoy lo

que fueron las peregrinaciones en otros tiempos. Nos hemos puesto de nuevo a viajar precisamente como en los tiempos medievales.

Ahora bien, ocurre que en Francia especialmente, a pesar de vandalismos más graves y más metódicos que en cualquier otra parte, los vestigios de la época medieval son más numerosos que los de todas las demás épocas reunidas. Es imposible circular por Francia sin ver apuntar un campanario, que basta para evocar el siglo XII o XIII. Es imposible subir a una montaña sin encontrar una capillita que uno se pregunta a menudo por qué milagro ha podido brotar en un lugar tan salvaje, tan alejado. Una región como la Auvernia no posee ni un solo museo importante, pero, en cambio, ¡cuántas riquezas entre Orcival y Saint-Nectaire, Le Puy y Notre-Dame-du-Port en Clermont-Ferrand! Estas regiones que en el siglo XVII los intendentes o gobernadores consideraban enojosos lugares de exilio, ¿estuvieron, pues, en otros tiempos, habitados por una población lo bastante numerosa como para poder realizar tales maravillas y lo bastante avisada como para concebirlas? Papel de los monasterios o cultura popular, poco importa. ¿Dónde se reclutaban, pues, los monjes, si no en el pueblo en general y en todas las capas sociales, para hablar con el lenguaje del siglo XX? Y, además, si bien Aubazine fue un convento cisterciense, ¿acaso no se ven simples parroquias rurales como Brinay o Vicq (hoy Nohant-Vicq) revestidas de frescos románicos cuya audacia todavía hoy nos parece desconcertante?

La afluencia de turistas es ahora habitual en los edificios de la Edad Media. El Mont-Saint-Michel recibe más visitantes que el Louvre. Les Baux-de-Provence ven cómo se alargan las filas de autocares desde los que la gente sube arracimada al asalto de la vieja fortaleza. Fontevrault, apenas ha vuelto a ser accesible a los visitantes, ya no es lo bastante grande para acogerlos a todos; la abadía de Sénanque, aunque en ella ya no se escuche el canto de los monjes más que a través de un espectáculo audiovisual (notable), conoce una afluencia ininterrumpida. En suma, podríamos enumerar todas las regiones de Fran-

cia, desde las fiestas medievales de Beauvais en los confines de Picardía hasta las de Saint-Savin en los confines de los Pirineos: en todas partes hay el mismo entusiasmo por un redescubrimiento, reciente, sin duda, pero general.

Por el solo hecho de viajar, los franceses, a los que, sin embargo, se les han adelantado en este terreno los ingleses, los alemanes, los belgas y los holandeses —por no hablar, claro está, de los americanos—, toman conciencia de su entorno. Y de que este entorno no se limita a la naturaleza. O, más bien, la naturaleza, por poco que el viajero abra los ojos, se le aparece ya considerablemente transformada y aprovechada por la utilización que el hombre ha hecho de ella en otros tiempos: piedras, ladrillos, madera de construcción que, una vez reunidos y utilizados, han desempeñado en el paisaje el papel de la imagen en el libro. Así pues, toma conciencia al mismo tiempo del valor de todo lo que forma parte de este entorno. Ya han pasado los tiempos en que los propietarios languedocianos malvendían los capiteles de Sant Miquel de Cuixà, que hoy se quieren hacer regresar de América. Ya han pasado los tiempos en que un determinado contratista podía, sin levantar protestas, despedazar el claustro de Saint-Guilhem-le-Désert para vender al por menor las piedras esculpidas. Si bien hoy hay que viajar a Nueva York para encontrar, tratados por lo demás con un respeto admirable, estos claustros con los que se ha podido hacer un museo (Serrabona, Bonnefont-en-Comminges, Trie-en-Bigorre, y los dos ya citados de Saint-Guilhem-le-Désert y Sant Miquel de Cuixà, así como la sala capitular de Pontaut de las Landas), se ha acabado por comprender que el responsable de tales desplazamientos no era el comprador, sino el vendedor. Y aún la venta no ha constituido sino un mal menor: uno puede ir a Filadelfia para ver el claustro de Saint-Genis-les-Fontaines o a Toledo (Ohio) para admirar el de Saint-Pons-de-Thomières, pero ¿qué decir de todo lo que desapareció irremediablemente bajo el Imperio, por ejemplo en Cluny, donde se derribó la que había sido la iglesia románica más grande de la cristiandad, o en Tolosa, que, como es sabido, recibió el sobrenombre de «capital del

vandalismo» y donde no se han podido salvar más que algunos restos de los claustros de Saint-Étienne, de Saint-Sernin o de la Daurade?

Un pasado hoy ya bien superado y que suscita indignación. Como suscita asombro esa extraña manía que hizo transformar los monasterios que no se destruían en prisiones o cuarteles. Y esto nos permite medir la amplitud del movimiento, la relativa rapidez con la que se ha efectuado. Pues, en fin, no hace mucho más de cien años que Victor Hugo, al visitar el Mont-Saint-Michel transformado en prisión, exclamaba: «¡Uno cree ver un sapo en un relicario!». Y yo que escribo esto he podido ver todavía en mi infancia, en el momento en que se disponían a hacerlas desaparecer, las pequeñas ventanas regulares abiertas en el muro que había transformado, en Aviñón, la gran sala del palacio de los Papas en cuartel. Hoy en día, cuando incluso Fontevrault ha sido por fin devuelto a sí mismo, ¿quién admitiría que el Mont-Saint-Michel o el palacio de los Papas pudieran convertirse en cuartel o prisión? Todavía queda, es verdad, cierto cuartel de bomberos de la calle de Poissy de París, pero todo el mundo sabe que París siempre irá con retraso con respecto a «los provincianos».

Si bien se ha manifestado tardíamente en Francia el movimiento que impulsa a redescubrir, restaurar y reanimar los monumentos del pasado, hoy ya existe. Ha penetrado profundamente, y llega hasta sumergir e incluso inquietar a las autoridades que hasta el presente se encargaban de ellos. En todas partes se han creado clubes arqueológicos, talleres de restauración, campañas de excavaciones. Se ven admirables edificios románicos, incluso escondidos en lugares poco accesibles, que recuperan su forma y su vida gracias a asociaciones públicas o privadas de salvaguardia sostenidas, controladas y a veces incluso suscitadas por las administraciones departamentales o locales. Pienso en Saint-Donat, pero también en la rotonda de Simiane en la Alta Provenza, o también, no lejos de allí, en la capilla de la Madeleine. Actualmente, en esa misma región, el propietario que persiste en almacenar su heno en una capilla romá-

nica o gótica —tal como se ha hecho durante un siglo y medio— se ve como alguien grosero y atrasado. Y se podrían citar restauraciones de monumentos como éstas en todas partes: castillo de Rohan en Pontivy, iglesia de Lieu Restauré en Picardía, Château-Rocher en Auvernia, capilla de los Templarios de Fourches, en la región parisina, castillo de Blanquefort en la Gironda..., recuperados y devueltos a sí mismos, a menudo por grupos de jóvenes que han actuado espontáneamente. Se ha comprendido por fin que en este terreno todo debía venir de la iniciativa privada, seguida, controlada y alentada por los poderes públicos —ya que tanto para la restauración como para las excavaciones propiamente dichas la buena voluntad no puede bastar; necesitan educación y organización, aunque no se puede hacer nada serio sin ella—.

Pero, ¿quién hubiera imaginado esto hace cincuenta años? Quién lo hubiera previsto hace tan sólo diez años (1965), cuando la revista *Archeologia*, en el momento de su fundación, abría la sección: «¿Dónde haría excavaciones este verano?». En la actualidad esta sección hay que repartirla cada año entre varios números, ya que con uno solo no basta.

La televisión ha desempeñado su papel en el desarrollo de esta curiosidad. Al llamar la atención sobre los monumentos abandonados, al alentar determinadas realizaciones, ha estimulado el interés que el gran público empezaba a manifestar hacia los testimonios del pasado. Pensamos en ciertas emisiones, como «Obras maestras en peligro» o «La Francia desfigurada», que han contribuido poderosamente a sensibilizar a un público más amplio hacia estos tesoros que tiene al lado sin poder reconocerlos siempre. Al ponerlos al alcance de todo espectador, la televisión al mismo tiempo ha hecho que fuese fructífero el trabajo realizado anteriormente: el de las colecciones de historia, el de las obras o revistas de alta vulgarización. No vamos a citarlas todas. Bastará con tomar como ejemplo la colección «Zodiaque», que hace unos veinte años emprendía la tarea de hacer conocer mejor el arte románico y cuyo éxito hoy se ha impuesto. También han sido numerosas las sociedades que han

trabajado en el mismo sentido, como el Centro internacional de estudios románicos. O también, más recientemente, las Comunidades de acogida en los lugares artísticos (CASA), formadas por jóvenes, estudiantes en su mayoría, que se imponen la tarea de comunicar lo que en general sólo saben los historiadores del arte y permiten que el primero que llegue aprecie la visita a monumentos de los siglos XII o XIII.

Baste decir que el francés medio hoy ya no acepta que se califiquen de «torpes e inhábiles» las esculturas de una portada románica, o de «chillones» los colores de los vitrales de Chartres. Su sentido artístico está lo suficientemente despierto como para que unos juicios que ni siquiera habría discutido hace treinta años le parezcan ahora definitivamente caducados. Sin embargo, queda cierto desfase, que viene tal vez de hábitos mentales o de vocabulario, entre la Edad Media que admira cada vez que tiene ocasión de hacerlo y lo que encierra para él este término de Edad Media[2]. Desfase que marca la solución de continuidad entre lo que puede constatar directamente y lo que se le escapa forzosamente, porque se necesita una cultura que nadie le ha proporcionado todavía y que sólo procura un estudio inteligente de la historia durante años de escuela.

Edad Media significa todavía: época de ignorancia, de embrutecimiento, de subdesarrollo generalizado, ¡aun cuando haya sido la única época de subdesarrollo durante la cual se han construido catedrales! Y esto es porque las investigaciones eruditas realizadas desde hace ciento cincuenta años y más aún no han llegado, en conjunto, al gran público.

Un ejemplo llamativo. No hace mucho, un programa de televisión refería como algo histórico la frase famosa: «Matadlos a todos. Dios reconocerá a los suyos», supuestamente pro-

---

[2] «Ejecuciones de un salvajismo casi medieval», escribía hace poco un periodista. Saboreemos este *casi*. Claro, en el siglo de los campos de concentración, de los hornos crematorios y del Gulag, ¡cómo no estar horrorizados por el salvajismo de los tiempos en que se esculpía la portada de Reims o la de Amiens!

nunciada durante la matanza de Béziers de 1209. Pues bien, hace más de cien años (fue exactamente en 1866) que un erudito demostró, sin ninguna dificultad además, que esta frase no pudo ser pronunciada porque no se encuentra en ninguna de las fuentes históricas de la época, sino tan sólo en el *Libro de los Milagros, Dialogus Miraculorum*, cuyo título dice de sobras lo que quiere decir, compuesto unos sesenta años después de los acontecimientos por el monje alemán Cesario de Heisterbach, autor dotado de una imaginación ardiente y muy poco preocupado por la autenticidad histórica. Desde 1866 ningún historiador, huelga decirlo, ha hecho suyo el famoso «Matadlos a todos»; pero los autores que escriben sobre historia lo utilizan todavía y esto basta para probar cuánto tardan en penetrar en el dominio público las adquisiciones científicas.

¿Por qué esta distancia entre ciencia y saber común? ¿Cómo y en qué circunstancias se cavó el foso? Vale la pena examinarlo.

2

Torpes e inhábiles

«El Renacimiento es la decadencia», decía Henri Matisse.

El término Renacimiento (Rinascita) fue utilizado por primera vez por Vasari a mediados del siglo XVI. Decía realmente lo que quería decir, lo que significa todavía para la mayoría. «Las Artes y las Letras, que parecían haber perecido en el mismo naufragio que la sociedad romana, parecieron florecer de nuevo y, después de diez siglos de tinieblas, brillar con un nuevo esplendor.» Así se expresa, en 1872, el *Dictionnaire général des lettres* [1], una enciclopedia entre muchas otras de finales del siglo XIX, a través de las cuales se percibe perfectamente la opinión general de la época y su nivel cultural.

Lo que «renace», pues, en el siglo XVI son las artes y las letras clásicas. En la visión, en la mentalidad de aquel tiempo (y no sólo del siglo XVI, sino también de los tres siglos siguientes) había habido dos épocas de luz: la Antigüedad y el Renacimiento —los tiempos clásicos—. Y, entre ambas, una «edad

[1] Bachelet y Dezobry, publicado por el editor Delagrave, 1872. Para la redacción de sus artículos, los autores citados se rodearon de numerosos colaboradores: la *intelligentsia* de la época.

media», un período intermedio, bloque uniforme, «siglos toscos», «tiempos oscuros».

En nuestra época de análisis estructurales, no carece de interés detenerse un poco en las razones que pudieron conducir a esta visión global de nuestro pasado. Estamos bien situados para hacerlo, pues el prestigio de los tiempos clásicos hoy se ha disipado en gran parte. Los últimos jirones no resistieron al Mayo del 68. Si bien hoy reina cierto desconcierto en este replanteamiento de los valores clásicos, ello nos proporciona al menos una perspectiva útil, cierta libertad de espíritu con respecto a ellos.

Lo que caracterizó, pues, al Renacimiento fue —todo el mundo está de acuerdo en admitirlo— el redescubrimiento de la Antigüedad. Todo lo que cuenta entonces en el mundo de las artes, de las letras y del pensamiento manifiesta este mismo entusiasmo por el mundo antiguo. Recordemos que en Florencia Lorenzo de Médicis celebraba todos los años con un banquete el aniversario del nacimiento de Platón, que Dante tomó a Virgilio por guía en los Infiernos, que Erasmo honraba a Cicerón como a un santo. El movimiento había comenzado en Italia, antes incluso del siglo XV; se propagó por Francia sobre todo en el siglo siguiente, y se extendió más o menos por Occidente, por toda Europa: basta evocar con una palabra la Florencia de los Médicis, donde todos los monumentos están decorados con frontones, columnatas y cúpulas —como en la arquitectura antigua—, el Colegio de Francia, donde todos los humanistas se dedican a estudiar con un ardor sin igual las letras antiguas, el manifiesto de la Pléiade que proclama la necesidad de enriquecer la lengua francesa acudiendo al vocabulario griego y latino...

Ahora bien, si examinamos en qué consistía exactamente este Renacimiento del pensamiento y de la expresión antiguos, resulta en primer lugar que no se trataba sino de cierta Antigüedad, la de Pericles para Grecia y, para Roma, la que se inspira en el siglo de Pericles. O sea, el pensamiento y la expresión clásicos, y sólo ellos: los romanos de César y de Augusto,

no los etruscos; el Partenón, pero no Creta o Micenas; la arquitectura, a partir de entonces, es Vitrubio, la escultura, Praxíteles. Esquematizamos, sin duda, pero no más que los que emplean la palabra renacimiento. Y todo el mundo la emplea.

Se usa incluso para cualquier cosa. Pues con el progreso de la Historia no se ha dejado de observar que, de hecho, en la Edad Media los autores latinos e incluso griegos eran ya muy conocidos, y que la aportación del mundo antiguo, clásico o no, distaba de ser despreciada o rechazada. Su conocimiento se consideraba un elemento esencial del saber. Basta recordar que un autor místico como Bernardo de Claraval maneja una prosa completamente nutrida de citas antiguas y que, cuando quiere burlarse de la vanidad de un saber únicamente intelectual, lo hace citando a un autor antiguo, Persio; nadie se atrevería a afirmar que ese autor formara parte del bagaje de todo intelectual en los tiempos más clásicos.

También hay eruditos de nuestro siglo que han hecho un nuevo uso del término renacimiento. Al ver que alrededor de Carlomagno se cultivaban asiduamente los autores latinos y griegos, han hablado de un «Renacimiento carolingio», y el término se admite comúnmente. Otros, aún más atrevidos, han hablado de «Renacimiento del siglo XII», e incluso de «humanismo medieval», sin que, según parece, hayan conseguido imponer una u otra expresión, disonantes con respecto al uso corriente. Se va así de renacimiento en renacimiento, lo que no deja de ser sospechoso.

Si consultamos las fuentes de la época, textos o monumentos, se pone de manifiesto que lo que caracteriza al Renacimiento, el del siglo XVI, y hace que esta época sea diferente de las que la precedieron, es que establece como principio la *imitación* del mundo clásico. El conocimiento de este mundo ya se cultivaba. ¿Cómo no recordar aquí la importancia que toma, en las letras, el *Arte de amar* de Ovidio a partir del siglo XI, o también, en el pensamiento, la filosofía aristotélica en el siglo XIII? El simple sentido común basta para hacer comprender que el Renacimiento no habría podido producirse si los textos

antiguos no hubieran sido conservados en manuscritos copiados una y otra vez durante los siglos medievales. Es cierto que a menudo se ha evocado, para explicar este «redescubrimiento» de autores antiguos, el saqueo de Constantinopla por los turcos en 1453, el cual, en especial, habría tenido por resultado el desplazamiento a Europa de las bibliotecas de autores antiguos conservadas en Bizancio; pero, cuando se examinan los hechos, se ve que esto no intervino más que en una escala ínfima y no fue en modo alguno determinante. Los catálogos de bibliotecas que se han conservado, anteriores al siglo XV, lo demuestran abundantemente. Por tomar un ejemplo, la biblioteca del Mont-Saint-Michel poseía en el siglo XII textos de Catón, el *Timeo* de Platón (en traducción latina), diversas obras de Aristóteles y de Cicerón, extractos de Virgilio y de Horacio...

Lo que era nuevo era el uso que se hacía, si puede decirse así, de la Antigüedad clásica. En lugar de ver en ella, como anteriormente, un tesoro por explotar (tesoro de sabiduría, de ciencia, de procedimientos artísticos o literarios en el que se podía beber indefinidamente), se les ocurrió considerar las obras antiguas como modelos que había que imitar. Los antiguos habían realizado obras perfectas; habían alcanzado la Belleza misma. Por consiguiente, cuanto mejor se imitaran sus obras, más se tendría la seguridad de alcanzar la Belleza.

Hoy nos parece difícil admitir que la admiración deba llevar, en el arte, a imitar formalmente lo que se admira, a erigir en ley la imitación. Esto es, sin embargo, lo que se produjo en el siglo XVI. Para expresar la admiración que sentía por los filósofos antiguos, un Bernardo de Chartres, en el siglo XII, exclamaba: «Somos enanos subidos a las espaldas de gigantes». Pero no por ello dejaba de concluir que, llevado así por los antiguos, podía «ver más lejos que ellos».

Pero lo que cambia en la época del Renacimiento es la manera misma de ver. Rechazando hasta la idea de «ver más lejos» que los antiguos, se rehúsa considerarlos de otro modo que como los modelos de toda belleza pasada, presente y futura. Fenómeno por lo demás curioso en la historia de la huma-

nidad: tiene lugar en el momento en que se descubren inmensas tierras desconocidas, otros océanos, un nuevo continente. Ahora bien, en la misma época, en Francia sobre todo, muy lejos de volverse hacia estos horizontes nuevos, la gente se vuelve hacia lo que hay de más antiguo en el viejo mundo. Y se imagina de buena fe que se «descubre» un autor como Vitrubio, por ejemplo, de quien se van a sacar las leyes de la arquitectura clásica, mientras que, hoy lo sabemos, los manuscritos de Vitrubio eran relativamente numerosos en las bibliotecas medievales y hoy todavía subsisten unos cincuenta ejemplares, todos anteriores al siglo XVI. Simplemente, cuando en la Edad Media se copiaba a Vitrubio, se estudiaban sus principios sin sentir la necesidad de aplicarlos exactamente[2].

Veremos más adelante la ley de la imitación enunciada en el campo de las letras. En lo que concierne a la arquitectura y las artes plásticas, es suficiente constatar el corte, bien visible todavía hoy, entre los monumentos medievales y los que nos han dejado el siglo XVI y los tiempos clásicos. Apenas hay ciudades en Francia en las que no se puedan ver a menudo, unos junto a otros, los testimonios de estas dos épocas, tan bien marcados en sus contrastes y su sucesión en el tiempo como los estratos arqueológicos que se descubren en el transcurso de las excavaciones. El ejemplo más simple es, en París, el contraste que presentan a uno y otro lado del Sena, por una parte la Sainte-Chapelle y las torres de la Conciergerie, y por otra el patio del Louvre. El corte es tan evidente como el que se produjo ante los ojos de los parisinos cuando, en 1549, en ocasión de la entrada en París del rey Enrique II, se decidió suprimir los

---

[2] Recordemos aquí la historia que cuenta Bertrand Gille, el historiador de las técnicas. Cuando, en 1525-1526, el Senado de Venecia quiso hacer construir un tipo de barco adaptado a la lucha contra los piratas, se desecharon los planos de un maestro artesano para adoptar con entusiasmo el proyecto de una quinquerreme imitada de los modelos antiguos y presentado por un humanista llamado Faustus. *Techniques et Civilisations*, II, 1953, n.º 5 y 6, p. 121.

«bateleiges[3]» de antaño. Todo este conjunto, a la vez cortejo y kermés, que anteriormente acogía al rey en lo que se había convertido en su capital, fue sacrificado para sustituirlo por decorados a la antigua, columnas, frontones y capiteles dóricos, jónicos o corintios, en los cuales no se dejaba evolucionar más que a ninfas o sátiros parecidos a las estatuas griegas o romanas. La fachada de la iglesia de Saint-Étienne-du-Mont, que data de aquella época, muestra, en toda su ingenuidad, el deseo de copiar fielmente los tres órdenes antiguos, amontonados uno encima del otro, mientras que el Panteón, más tardío, reproduce por su parte, con toda fidelidad, los templos clásicos.

Lo que hoy nos parece injustificable es el principio mismo de la imitación, el gusto por el modelo, por la copia. Es Colbert haciendo dar como instrucción a los jóvenes que enviaba a Roma a aprender las bellas artes que «copiaran exactamente las obras maestras antiguas sin añadirles nada». Se ha vivido de este principio de imitación, al menos en los medios oficiales, hasta una época muy cercana a la nuestra. En Francia sobre todo, donde la cultura clásica ha sido considerada hasta nuestra época como la única forma de cultura. Recordemos que, hasta hace muy poco, uno no podía pretender ser cultivado sin conocer el latín, e incluso el griego; y que, hasta unas fechas muy próximas a nosotros, lo esencial del trabajo de los alumnos de Bellas Artes en todas las secciones, incluida la arquitectura, consistía en dibujar yesos griegos o romanos. Los tiempos clásicos sólo concedieron cierto valor artístico a algunas obras —que no eran las mejor elegidas ni las más auténticas— del arte chino, objeto de una moda pasajera en el siglo XVIII; o también, como consecuencia de las campañas napoleónicas, al arte clásico egipcio. Fuera de estas dos concesiones al «exotismo», toda Belleza se resumía en el Partenón, en arquitectura, y en la *Venus de Milo,* en escultura.

---

[3] La palabra viene de «bateleur»: juglar, titiritero. Las entradas del rey eran ocasión de festejos populares.

Lo que hoy sorprende —sin quitar nada a la admiración que pueden provocar el Partenón y la *Venus de Milo*— es que semejante estrechez de miras haya podido tener fuerza de ley durante casi cuatro siglos. Sin embargo fue así: la visión clásica, la que se impuso en Occidente casi de modo uniforme, no admitía otro esquema ni otro criterio que la Antigüedad clásica. Una vez más se había establecido como principio que la Belleza perfecta se había alcanzado durante el siglo de Pericles y que, por consiguiente, cuanto más se acercara uno a las obras de aquel tiempo, mejor alcanzaría la Perfección.

En sí, si se admiten en arte definiciones y modelos, esta estética hubiera sido tan válida como muchas otras. No hay ninguna necesidad, por lo demás, de demostrar que lo fue: basta considerar lo que nos ha dejado, desde las mansiones aristocráticas de la isla de Saint-Louis, en París, hasta las de tantas otras ciudades, como Dijon, Montpellier o Aix-en-Provence. Lo que es extraño es su carácter exclusivo y absoluto, que implicaba el anatema sobre la Edad Media. Todo lo que no era conforme a la plástica griega o latina era rechazado sin piedad. Era «el gusto insulso de los ornamentos góticos» del que habla Molière. «A medida que las artes se han ido perfeccionando —escribía un teórico, el *abbé* Laugier, en sus *Observations sur l'architecture*—, se ha querido sustituir en nuestras iglesias góticas los ridículos perifollos que las desfiguraban por ornamentos de un gusto más refinado y más puro.» Y se felicitaba de ver, en el coro de la iglesia de Saint-Germain-l'Auxerrois, los pilares góticos «metamorfoseados en columnas acanaladas». La imitación de la Antigüedad condenaba a la destrucción los testimonios de los tiempos «góticos» (desde Rabelais, el término se empleaba con el significado de «bárbaro»). Estas obras eran demasiado numerosas y habría sido demasiado caro destruirlas todas, por eso ha subsistido mal que bien un gran número de ellas; pero es sabido que en el siglo XVII se editó un libro que pretendía guiar y aconsejar útilmente a los que querían destruir los edificios góticos, que, con demasiada frecuencia, en las ciudades reexaminadas según el gusto de la época, estropeaban la

perspectiva: era necesario repensarlo, ordenarlo y corregirlo todo según las leyes y las reglas que las harían conformes a Vitruvio o a Vasari.

No faltará quien clame contra este enunciado de la ley de la imitación; se hablará de simplismo y se protestará en nombre del genio que triunfa, precisamente por su genio, sobre la ley de la imitación y sus corolarios, cánones académicos y otros. No vamos a tomarnos la molestia de refutar estas protestas: sería evidentemente absurdo negar la belleza y la grandeza de esos monumentos de los siglos clásicos surgidos de una voluntad de imitación que el genio de sus autores supo efectivamente asimilar. Y este absurdo sería tanto más flagrante cuanto que no haría más que renovar la exclusiva que precisamente caracterizó a los siglos académicos. ¿Acaso uno de los beneficios de la Historia no es el de enseñarnos a no renovar los errores del pasado, en este caso esa estrechez de miras que impedía aceptar lo que no era conforme con la estética del momento, es decir, la de la Antigüedad?

Lo cierto es que la historia del arte se elaboró en la época en que reinaba sin disputa esta visión clásica. Entonces parecía tan normal identificar lo Bello absoluto con las obras de la Antigüedad, con el *Apolo de Belvedere* o el *Augusto* del Vaticano, que de forma completamente natural se sometían a las mismas normas las obras de la Edad Media. Como escribió André Malraux: «Se prejuzgaba que el escultor gótico había deseado esculpir una estatua clásica y que, si no lo había conseguido, es que no había sabido hacerlo». ¡Y qué decir del escultor románico! Él ya habría querido hacer estatuas como la *Victoria de Samotracia*, pero, muy desgraciado al no poder conseguirlo, había tenido que contentarse, de grado o por fuerza, con esculpir los capiteles de Vézelay o la portada de Moissac; le habría gustado tanto hacer, según la expresión de determinado historiador del arte, «una verdadera estatua a la que se pueda dar la vuelta...»; le habría gustado tanto imitar el friso del Partenón o la columna Trajana... Pero no, en su «torpeza» y su «inhabilidad» —son los dos términos consagrados que se utilizaban en nuestra juventud, y no estoy segura

de que no se utilicen todavía, al menos en la escuela, para calificar a los artistas románicos...—, sólo conseguían rodear al Cristo de Autun de una creación vertiginosa, o desplegar la historia de la Salvación en la portada real de Chartres...

Sólo evocamos aquí la escultura, porque la pintura —o, digamos mejor, el color— horrorizaba hasta tal punto a los siglos clásicos que no se encontró otra solución que recubrir con enlucido los frescos románicos o góticos, o romper los vitrales para sustituirlos por cristales blancos. Es lo que ocurrió un poco en todas partes. Podemos considerar que en Chartes, Le Mans, Estrasburgo o Bourges, sólo unos felices olvidos nos permiten hoy tener una idea de lo que fue el ornamento de color en la época; los rosetones del crucero de Notre-Dame de París sólo se conservaron —si prescindimos de los estragos de la época revolucionaria— porque se temía no poder, técnicamente, rehacerlos —lo que, entre nosotros, era rendir un bello homenaje a los constructores de la Edad Media—. El gran arte de los tiempos clásicos era la escultura, el alto relieve, que precisamente se da muy poco en los siglos medievales, y ello por toda clase de razones, pero sobre todo porque se prefiere animar una superficie a ejecutar un objeto de tres dimensiones. Por otra parte, una cuestión crucial para el historiador del arte de la Edad Media ha sido: ¿cómo los escultores pudieron «reaprender» a esculpir? Se partía del principio de que la escultura había sido un arte «olvidado». Todas las veces que se intenta practicar se queda en «ensayos inhábiles, dignos de un niño» (el término es de desdén y no de admiración, como sin duda sería el caso hoy). De ahí los juicios de valor emitidos por los historiadores del arte: estatua «de una fealdad salvaje» (se trata de la famosa Sainte-Foy del tesoro de Conques), «ilustraciones muy toscas» (se trata de la famosa Biblia de Amiens), «una horrorosa caricatura de la figura humana[4]»...

[4] No daremos aquí nuestras referencias: estas citas están extraídas de obras debidas a historiadores llenos de méritos, pero más dotados desde el punto de vista de la erudición que del de la sensibilidad artística.

La óptica clásica ha tenido otra consecuencia, de la que todavía no nos hemos librado en la hora actual: el método que consiste en no estudiar en una obra más que los «orígenes», las «influencias», de que procede.

Es evidente que, como nada nace de la nada, el estudio de las fuentes y de los orígenes es indispensable en toda disciplina. Pero la reducción de la historia del arte al estudio de las «influencias» que han podido conducir a tal o cual forma artística llevaba a conclusiones aberrantes. La obra de los tiempos clásicos apela a la imitación del mundo antiguo, se refiere a unos modelos, que, por lo demás, se reivindican. Determinado escultor pudo vanagloriarse de haber observado perfectamente los cánones de Policleto; determinado pintor, de haberse sometido rigurosamente a las leyes de la perspectiva. Es sabido el entusiasmo que desencadenaba en Leonardo de Vinci el hecho de haber visto un perro que ladraba al reconocer a su amo en un cuadro, tan exacto era el parecido. Y basta haber recorrido ese código del pompierismo que es el *Essai sur la peinture* de Diderot para comprender cómo la propia pintura no se concebía más que en relación con todo un aparato de leyes y de referencias, gracias al cual la perfección estaba garantizada: así, enuncia las leyes del «paisaje histórico», o las del «paisaje ordinario», que hoy harían encogerse de hombros al lector menos avisado.

Partiendo de estos mismos principios, toda una cohorte de historiadores del arte sudó tinta para encontrar en el arte de la Edad Media unos orígenes, unas influencias, unas fuentes a partir de las cuales se habría ejercido la imitación. Pues, en fin, era necesario que hubieran imitado algo, ya que el arte consistía en imitar, bien la Naturaleza, o bien a los maestros antiguos, que, por su parte, habían imitado la Naturaleza. Esto dio lugar a errores singulares. En el siglo XVIII nadie dudaba de que todo nuestro arte gótico había sido implantado por los árabes. En el siglo siguiente, aunque la historia del arte se había vuelto más científica, no por ello dejaba de situar el principio de imitación en el punto de partida. Pero, como las diferencias entre la obra y el «modelo» eran demasiado evidentes, se buscaba en otras

partes. A principios del siglo XX, el historiador Strzygowsky titulaba su obra: *¿Oriente o Roma?* La pregunta parecía turbadora; hoy nos parece un poco ingenua. Al no encontrar en Roma el modelo exigido, se buscaba por el lado de Oriente, término cuya feliz incertidumbre ampliaba al menos el campo de las investigaciones. Y se llegaba a flagrantes necedades, como este comentario que ya hemos tenido ocasión de mencionar a propósito de un capitel de la iglesia de Saint-Andoche de Saulieu, que muestra unos follajes estilizados: «Hojas de aliso. Árbol sagrado de los persas. Influencia persa-sasánida». La imagen del pequeño escultor borgoñón aplicándose a imitar a los persas sasánidas puede resumir bastante bien los errores a que daba lugar la actitud de los historiadores del arte obstinados en estudiar, no las obras en sí mismas, en la sociedad que las había visto nacer y a cuyas necesidades y mentalidad respondían, sino en las relaciones que podían tener con unos supuestos arquetipos, que a veces se iban a buscar muy lejos...

Paralelamente, la visión clásica inducía a no interesarse más que por las escenas con figuras, que al menos representaban algo (torpemente, no hace falta decirlo). Uno podía entonces descubrir los textos, identificar los temas evocados, establecer filiaciones, detectar influencias, entregarse, en fin, a todos los ejercicios necesarios al historiador del arte según las normas al uso. Aunque el arte románico ha ofrecido una notable resistencia a las filiaciones e influencias (y se comprende que la Sorbona no se lo haya perdonado), las tendencias de este género han viciado hasta el redescubrimiento del arte medieval por parte de los románticos, sobre cuyos méritos nunca se insistirá bastante. Recordemos que, si hoy podemos contemplar Notre-Dame de París, se lo debemos a Victor Hugo, tanto como a Viollet-le-Duc. Sin embargo, en su época el principio de la imitación seguía dominando, de modo que —¡ay!— se imitó la «Edad Media» lo mismo que se había imitado la Antigüedad. El resultado fue la iglesia de Sainte-Clotilde de París, copia fiel de una catedral gótica, tan fiel que no presentaba ninguna especie de interés, como tampoco la iglesia de la Madeleine, copia fiel del Partenón.

Ahora bien, la atención prestada a los testimonios de «esos tiempos calificados de oscuros» tanto en el campo artístico como en las letras, lleva a captar hasta qué punto todo arte, en la Edad Media, es invención. Testimonio precioso, pues fundamenta el valor y el interés de los esfuerzos realizados mucho más tarde, en un siglo de revolución artística. Un Monet o un Cézanne estaban mucho más cerca de Saint-Savin o de Berzé-la-Ville que de Poussin o de Greuze; un Matisse vivió lo bastante como para darse cuenta de ello: «Si los hubiera conocido, me habría evitado veinte años de trabajo», decía al salir de la primera exposición de frescos románicos hecha en Francia, poco después de la guerra de 1940. Y es del todo evidente que el genio de un Matisse se expresaba de modo muy distinto que el de los pintores románicos, pero el conocimiento de las pinturas románicas le habría aportado precisamente esa libertad interior que sólo había podido conquistar poco a poco y contra lo que le habían enseñado.

Las discusiones de escuela sobre el «arte-invención» o el «arte-imitación» hoy están, sin duda, totalmente superadas. Sin embargo, era necesario mencionarlo pues, hasta nuestra generación inclusive, han presentado una gran importancia, tanto si se trataba de la expresión plástica como de la poética. El nombre del poeta en los tiempos feudales era el *trovero*, el que encuentra, *trobador* —dicho de otro modo: el inventor—. El término *inventor* toma aquí su sentido fuerte, el que adopta cuando se habla del inventor de un tesoro, o de la fiesta de la Invención de la Santa Cruz. Inventar es poner en juego a la vez la imaginación y la investigación, y es el inicio de toda creación artística o poética. A las generaciones actuales esto les parece evidente. No obstante, durante cuatrocientos años se impuso el postulado contrario con parecida evidencia. No hay que sorprenderse demasiado de que en nuestro tiempo se manifieste algo de desconcierto en cuanto a las formas en que se expresa la invención, la capacidad de creación.

Desde este punto de vista, el estudio del pasado puede ser muy instructivo: es impresionante, en efecto, que el amante del

arte románico que recorre Europa y el Próximo Oriente pueda encontrar en todas partes los mismos tipos de arquitectura, las mismas bóvedas de medio punto sostenidas por los mismos pilares, los mismos vanos en semicírculo, en resumen, unos monumentos surgidos todos de una misma inspiración. Se podrían hacer a propósito de la época románica las mismas observaciones que a propósito de los tiempos más modernos y aplicarle las mismas críticas que suscita la uniformidad fatigosa de los «grandes conjuntos urbanísticos», idénticos de un extremo a otro de los cinco continentes.

Baste decir que el estudio del arte románico podría inducir al creador de nuestro tiempo a preguntarse dónde se sitúa actualmente la invención. En efecto, hoy asistimos a una búsqueda de la originalidad que, en pintura por ejemplo, confina en el frenesí, mientras que, paralelamente, la arquitectura de las viviendas de protección oficial y otros equipamientos populares renuncia y dimite, haciendo de la ciudad un universo de madrigueras, en el mismo momento en que, súbitamente, la juventud toma conciencia de que el hombre no puede vivir como los conejos.

¿No tendrá que ver con ello la formación de los arquitectos? Los arquitectos de los tiempos clásicos, y la enseñanza de la arquitectura hasta nuestro tiempo, consideraban los problemas desde el exterior: el efecto producido, la ordenación de las fachadas, el alineamiento regular de los edificios, los frontones, los adornos a la antigua... A nadie se le ocurría, en Francia sobre todo, empezar por examinar cuáles podrían ser las necesidades de los usuarios.

En una época en la que se realizaban progresos decisivos en las técnicas de la construcción, no estaba lejos el momento en que se iba a comprender que se podía prescindir del arquitecto, que los problemas esenciales del edificio eran los del ingeniero: problemas de resistencia de los materiales, de establecimiento de las canalizaciones, de acceso, de escape, de disposiciones interiores, etc.

Pero las primeras grandes realizaciones de una arquitectura realmente moderna han visto la luz muy lejos de nosotros,

en Finlandia, con un Saarinen, en los Estados Unidos, con un Frank Lloyd Wright, etc. Pues es en Francia donde los cánones de la arquitectura clásica han pesado más y durante más tiempo sobre la formación del arquitecto. El único constructor que, entre nosotros, innovó realmente, o al menos adoptó algunos principios teniendo en cuenta al hombre que iba a vivir en sus inmuebles, es un extranjero, Le Corbusier, que no había pasado por la escuela de Bellas Artes.

El modo en que hoy se intenta mantenerle un lugar al arquitecto es completamente artificial; el papel para el que se le ha preparado ya no es admisible; nacido con los tiempos clásicos, probablemente ha muerto con ellos; las elucubraciones a que se entregan algunos de ellos apenas pueden representar ya nada más que costosas fantasías. Los arquitectos a los que se confió la construcción de una nueva basílica en Lourdes tuvieron al menos la humildad de levantar por anticipado el atestado de su fracaso y de preferir un edificio puramente funcional, y en todo caso subterráneo (lo cual era mejor). Sorprende el contraste entre esta especie de impotencia confesada que se constata en el campo de la construcción y los éxitos claros en otros terrenos, como las carreteras o la aviación: éxitos técnicos que, las más de las veces, son también éxitos estéticos.

¿No habrá consistido el drama en haber querido en primer lugar «hacer estética»? No se dejarán de objetar esos éxitos indiscutibles que son las residencias y palacios de los siglos XVII y XVIII, los castillos de los financieros o de los grandes parlamentarios de la época, por no hablar de Versalles. No se trata, evidentemente, de discutirlos. Pertenecen a una época y a unas concepciones que hoy ya no pueden tener actualidad; además, implicaban un gusto por el fasto y, más aún, unas tradiciones manuales en los constructores que se han ido agotando gradualmente con el paso del tiempo. La iglesia de la Madeleine está muy exactamente en la línea del Palais-Bourbon; sólo la elegancia ha desaparecido.

La comparación nos lleva a plantear la cuestión del arte y el lujo. El siglo XIX no dudó ni un instante de su interdepen-

dencia. El inefable Thiers, al hacer la apología del burgués, no dejaba de destacar que el rico era quien hacía nacer la obra de arte por su munificencia. Toda la concepción clásica le daba la razón, pero no podía darse cuenta de la diferencia entre el arte y el objeto de arte, y el resultado era su colección personal, espantosa mezcolanza de yesos antiguos y copias de premios de Roma en un marco de estilo Luis Felipe.

En la misma época, aquellos en quienes vivía un verdadero fervor artístico se veían rechazados por una sociedad que se había vuelto decididamente incapaz de discernir la calidad artística fuera de los conceptos académicos. De ahí el fenómeno que marca tan profundamente a la época y que hace de la historia del arte, a finales del siglo XIX y principios del XX, un verdadero martirologio: miseria, locura, suicidios; basta evocar los nombres de Soutine, Gauguin, Modigliani, Van Gogh, etc. Artesanos de una revolución pictórica que nos liberaba de la visión clásica, y que pronto iba a permitir a la mayoría *ver* de otro modo que según los cánones académicos, eran marginados por una sociedad petrificada en sus hábitos mentales; todo sentimiento de admiración por sus obras, que hoy nos parece natural, era entonces calificado de extravagante. Esta actitud dominó hasta el momento en que el burgués francés se dio cuenta de pronto de que había dejado escapar negocios excelentes y de que el arte también podía ser un valor en la cartera. De ahí el movimiento inverso que hizo que, en una venta pública, un Gauguin se cotizara más caro que una catedral gótica[5], pero a decir verdad éste no es sino un capítulo muy marginal de la historia del arte verdadero. Las generaciones futuras (el movimiento ya se ha iniciado), sin duda, no se escandalizarán poco al comprobar que la nuestra ha llevado el arte al seno de la especulación, manifestando hasta en este terreno la confianza ingenua

[5] Una iglesia gótica de Senlis se puso a la venta por el precio de trece millones de francos antiguos [unos 3.250.000 pesetas al cambio actual (N. del T.)]; ¡cuántos cuadros superaban esta valoración en la misma época!

en las cifras que parece caracterizar a nuestro siglo XX; su gloria no aumentará por ello.

Y cabe preguntarse si estos jóvenes que veían en la obra de arte un momento de éxtasis, un *happening*, que se provoca y se destruye si es preciso una vez pasada la emoción, no estaban en definitiva más cerca de las concepciones preclásicas —con la diferencia, sin embargo, de que confundían el *presente* con el *instante*—. Durante todo el período medieval, en efecto, el arte no está separado de sus orígenes. Queremos decir que expresa lo *Sagrado*. Y este vínculo entre el arte y lo sagrado corresponde a la fibra misma del hombre en todas las civilizaciones; los especialistas de la prehistoria nos confirman el hecho, y ello desde la aparición del arte de las cavernas[6]. Todas las razas, en todos los climas, han dado fe de esta íntima comunión, de esta tendencia inherente al hombre que le lleva a expresar lo Sagrado, lo Trascendente, en este lenguaje secundario que es el Arte en todas sus formas. Así, cada generación ha tenido, a través del tiempo y del espacio, su rostro propio, y las facilidades actuales de desplazamiento y de reproducción nos permiten encontrar este rostro. Ahora bien, es muy significativo constatar que la falla, la caída de la actividad artística, corresponde al momento en que aparece, en el siglo XIX, una concepción mercantilista del «objeto de arte». Y no es menos revelador que en la misma época haya nacido el «objeto de piedad», lamentable calco de lo Sagrado para uso de tenderos. Todavía hoy es impresionante ver hasta qué punto la impotencia artística está ligada a la ausencia de lo Sagrado. Ciertos países, ciertas sectas, ciertas iglesias también, e incluso ciertos edificios religiosos, proclaman su alejamiento de lo Sagrado en todas sus formas con su cruel indigencia artística. Y esto no está relacionado en modo alguno, como todavía podía creerse en el siglo pasado, con la riqueza o la pobreza. Pues hay una pobreza verdadera que a menudo es mag-

[6] Nos limitaremos a remitir al lector a las obras de André Leroi-Gourhan, entre otras a *Préhistoire de l'art occidental*, París, Mazenod, 1965.

nífica: la de la pintura de las catacumbas, la de tantas de nuestras iglesias rurales. Inversamente, la belleza original de muchos edificios habrá sido aniquilada hoy por curas celosos, animados de un loable deseo de pobreza, pero que confundían lo que es pobre con lo que no es más que sórdido.

Tal vez sea en esta dirección donde haya que buscar el secreto de esa capacidad de creación que hace del menor capitel románico, tan parecido en sus líneas a todos los demás, tan obediente en su forma a la arquitectura general del edificio, una obra de invención; una obra de arte tan personal que la copia más fiel, el molde más exacto delatarán la traición. Su carácter funcional, su utilidad técnica, lejos de perjudicar a la calidad artística, son sus soportes casi obligatorios; pues el arte no se puede «añadir» al objeto útil, contrariamente a lo que creían Ruskin y su escuela: nace con él; es el espíritu mismo que anima o, si no, no es. Ésta es al menos la enseñanza que se desprende del arte gótico y también del románico, y nuestro tiempo se encuentra singularmente preparado para admitir esta enseñanza.

Para volver al tema en conjunto, no es exagerado decir que en la época románica, como en la época moderna, la arquitectura se concibe siguiendo unas normas semejantes casi en todas partes, que parece haberse llegado a cierto acuerdo, conscientemente o no, sobre unas medidas o módulos de base, con arreglo a unos planes más o menos deliberados. El ejemplo más claro es el de las abadías, en las que la disposición de los edificios es en todas partes la misma, en respuesta a las necesidades de la vida en común: capilla, dormitorio, refectorio, claustro y sala capitular, con variantes que corresponden a los modos de vida de las diversas órdenes: casitas de los cartujos, granjas y «fábricas» cistercienses, etc. Nunca, sin duda, la arquitectura habrá respondido más a unos esquemas comunes a través de la variedad de las poblaciones; nunca habrá sido más marcado su carácter funcional, ya se trate de construcciones religiosas o de fortalezas; son las necesidades de la liturgia en un caso, y de la defensa en el otro, las que dictan las formas arquitectónicas.

Así, en toda Europa y el Próximo Oriente, se ven edificios románicos parecidos. Desde el más humilde —pequeñas iglesias rurales o capillas de los templarios construidas sobre un simple plano rectangular, con un ábside semicircular que marca el coro, e incluso un presbiterio plano: es el esquema inicial, que responde a la doble necesidad de lugar de culto y de lugar de reunión— hasta la vasta iglesia de peregrinación dotada, alrededor del coro, del deambulatorio que permite la circulación y al que se incorporan las capillas irradiantes donde los sacerdotes que están de paso dirán su misa, la triple nave a la que corresponde la triple portada, las tribunas que permiten alojar a la multitud, etc. Del mismo modo que las diferenciaciones que aparecerán con la arquitectura gótica nacen esencialmente de desarrollos técnicos como la invención del crucero de ojiva y del arbotante. Del mismo modo que la arquitectura de los castillos está ligada a la evolución de la táctica de los asedios y al progreso del armamento.

¿De dónde viene, pues, que cada edificio se presente en una singularidad que impide absolutamente confundirlo con otro del mismo tipo? ¿De dónde viene que la abadía de Fontenay sea tan diferente de la del Thoronet, mientras que en uno y otro caso se trata de abadías cistercienses que responden a las mismas necesidades originales, a las mismas normas de fundación y al mismo plano? ¿En qué se marcan estos matices lo bastante como para que no se puedan confundir tres abadías hermanas y pertenecientes a la misma región como el Thoronet, Silvacane y Sénanque? En otros lugares se podrían explicar las particularidades por la escultura, por el ornamento. Pero éste, precisamente, en las iglesias cistercienses es casi inexistente —lo que es también un imperativo funcional, ya que la ausencia de esculturas, de color y de ornamentos viene dictada por el deseo de ascesis que caracteriza a la reforma cisterciense—.

Ahora bien, de un monumento al otro todo el arte románico se ve reinventado. El constructor ha sabido poner su sentido creador al servicio de las formas necesarias. Digamos, mejor: de las funciones necesarias, de las que nacen formas a la vez parecidas y sin cesar renovadas. Se sabía entonces que el hom-

bre no concibe formas propiamente hablando, pero que puede imaginar inagotablemente combinaciones de formas. Todo era para él pretexto para la creación, todo lo que su visión le sugería se convertía para él en tema de ornamento.

Pues el ornamento es inseparable del edificio y crece con él, en una armonía casi orgánica. Entendámonos: no se trata de decoración ni de adorno, sino de lo que expresa este término de ornamento cuando se dice que la espada es el ornamento del caballero, según el ejemplo mencionado por el historiador del arte Coomaraswamy [7]. Por ornamento, se puede entender ese aspecto necesario de la obra útil que e-mociona —lo que en sentido etimológico significa: poner en movimiento—. Se sabía entonces que, todo lo que él concibe, el hombre debe concebirlo en esplendor. De ahí el tiempo dedicado a esculpir una clave de bóveda o un capitel, según lo que su imaginación sugería al tallista, sin salirse, sin embargo, del lugar asignado a una u otro en el edificio—. De ahí, aún más, el color que animaba antaño a la obra entera, aunque fuese toda una catedral, tanto en el exterior como en el interior. Las limpiezas recientes han permitido, como es bien sabido, encontrar muchos restos de esa pintura que hacía decir a un prelado armenio que visitaba París a finales del siglo XIII que la fachada de Notre-Dame parecía una bella página de manuscrito iluminada.

El ornamento[8], por otra parte, y sobre todo en el arte románico, no se dispensa sino con una extrema economía, en los

[7] En su muy sugerente estudio titulado *Why exhibit works of art*, Londres, Luzac, 1943. A. K. Coomaraswamy, conservador de la sección medieval del museo de Boston, Mass., ha ejercido con sus escritos una indudable influencia sobre los pintores de nuestro tiempo, Albert Gleizes en particular. Éste, como es sabido, descubrió maravillado el arte románico en una época en la que todavía, si se era persona de gusto, se mostraba un completo desprecio por él.

[8] Sobre este tema se leerá con provecho la obra de J. Baltrusaitis, *La Stylistique ornementale dans la sculpture romane*, París, E. Leroux, 1931, y también, por supuesto, las obras del genial H. Focillon, en particular *Art d'Occident*, París, A. Colin, 1938.

puntos de encuentro de las líneas o los volúmenes, en los vanos (ventanas, puertas...), en las cornisas. Hace pensar en las secuencias ornamentadas que intervienen a veces en el canto llano, y expresa como ellas un impulso que enriquece el conjunto de la melodía. Y, finalmente, está tomado de algunos temas muy simples.

En otro lugar hemos mostrado o intentado mostrar la importancia de estos temas de ornamento que son a la expresión plástica lo que las notas de la gama son a la expresión musical [9]. Unos cuantos motivos, siempre los mismos, que por otra parte se encuentran en otras civilizaciones, parecen haber constituido como el alfabeto plástico de una época en la que no existía en absoluto la preocupación de re-presentar la naturaleza, el hombre y la vida cotidiana como tales, pero en la que el rasgo más humilde, el toque de color más modesto significaban una realidad distinta y animaban una superficie útil comunicándole algún reflejo de la belleza del universo visible o invisible. Estos motivos recorren toda la creación románica, indefinidamente renovados, a veces semejantes a sí mismos como esas espigas o «cintas plegadas» que subrayan incansablemente las arcadas, a veces desarrolladas hasta el punto de dar nacimiento a vegetaciones aberrantes y a seres monstruosos. Las únicas representaciones que retienen la atención del pintor o del escultor son las de la Biblia, ella misma el más vasto repertorio de imágenes que haya recibido el hombre, junto con el universo visible (una y otra, la Escritura santa y la Creación, eran consideradas entonces como «las dos vestiduras de la Divinidad»).

Sólo a partir del siglo XIII la visión cambia y, bajo la influencia renovada de Aristóteles, se desarrolla una estética de las formas y las proporciones [10].

---

[9] *Sources et Clés de l'art roman*, por R. Pernoud, M. Pernoud y M. M. Davy, París, Berg International, 1974.

[10] Véase Edgar de Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*, Brujas, De Tempel, 1946, 3 vols. Rijksuniversiteit te Gent, Werken uitgegeven door de Faculteit van de Wijsbegeerte en Letteren - 97-99 Aflevering.

Así, podemos admirar una a una todas las portadas románicas, desde Santiago de Compostela hasta Bamberg, o todos los capiteles reunidos en el museo de los Agustinos de Tolosa, o también campanarios como los de Chapaize o de Tournus, para intentar captar lo que imprime a estas obras perfectas una singularidad tan fuerte. Pero también podemos, simplemente, ilustrar este sentido del ornamento, siempre renovado a partir de un mismo tema, a propósito de un detalle de la vida cotidiana, muy característico de toda una mentalidad. Se trata de la caperuza. Es el tocado habitual de la época. Se remonta a la noche de los tiempos, ya que la caperuza medieval no es otra cosa que la esclavina con capucha de los celtas. Esta humilde esclavina que cubría la cabeza y los hombros dio lugar a la «cogulla» de los monjes, pero también a la mayoría de los tocados de las mujeres y los hombres entre los siglos VI y XV. Se siguió llevando en todas partes en forma de esclavina con capucha, como las de los pastores de la galería de Chartres o de los campesinos de Jean Bourdichon. Pero esta misma capucha, dispuesta de modo que enmarca no ya el rostro, sino el cráneo, si bien sigue estando compuesta por los mismos elementos, se encuentra continuamente renovada, ya sea por la materia de que está hecha (lana, terciopelo, seda), o por la manera en que se dispone (con los faldones dirigidos hacia delante, sostenidos en forma de turbante, alargados en forma de bicornio...), de modo que dio lugar a todos los tocados, los que se ven todavía en los frescos, en las miniaturas y hasta en los cuadros de Fouquet. Esta caperuza, cuya forma inicial no se modifica, pero que se reinventa constantemente, es muy característica del hombre que la lleva, a la vez por su extrema simplicidad y su carácter funcional y por esta invención perpetua en la que se expresa la personalidad de su poseedor. Así, en aquella época, el vestido mismo es «tema de ornamento».

Volviendo a la historia del arte: basta hojear cualquier manuscrito, o incluso un simple documento de la época, para constatar la misma capacidad de creación: la perfección de la escritura, de la compaginación, del sello que la autentifica, nos hacen

palpar lo que puede ser una obra perfecta. Perfecta porque fue verdaderamente creación. El que la hizo se identificaba con su obra, de manera que entre sus dedos se convertía en una obra maestra. Nunca lamentaremos bastante que la mayoría de los manuscritos sean desconocidos por el gran público: ¡qué provechoso sería darlos a conocer mejor utilizando los medios actuales de reproducción! Una letra ornamentada basta para revelar lo que puede ser la creación artística en la época románica. Ya no hablamos de las que narran toda una escena bíblica o histórica, por ejemplo. Cada copista, cada iluminador, toma una simple inicial, en su forma esencial, legible, reconocible, y la hace suya y desarrolla, por decirlo así, sus posibilidades internas. La operación puede llegar a una especie de vértigo; una letra se convierte en un verdadero laberinto de follajes y líneas entrelazadas, otra da origen a un animal que termina en una cara de hombre, a un hombre convertido en monstruo, en ángel o en demonio; sin embargo, no se ha traicionado a la letra, ésta permanece, pero recreada sin cesar. Y esto es sin duda lo que caracteriza al arte románico (y también al gótico, a pesar de ciertos excesos que marcan su fin): el respeto a la función esencial en un perpetuo redescubrimiento de las posibilidades que encierra.

3

Toscos e ignorantes

En el siglo XVI, las letras, al igual que las artes, no escapaban al postulado de la imitación; también en este campo había que conformarse a las reglas fijas del género grecorromano. Una tragedia debía tener necesariamente las tres unidades, de tiempo, de lugar y de acción; toda desviación era juzgada severamente.

Además, en las letras pasaba lo mismo que en las artes, es decir, que del mundo antiguo no se admitían más que los siglos clásicos: el de Pericles para la civilización griega y el de Augusto para la civilización romana. El estudio de la lengua y de las letras en general se reducía pues, de hecho, a una determinada expresión escrita, la de los dos o tres siglos que, como en la escultura, se consideraban modelos.

No podía haber otras formas literarias que las de la Antigüedad: odas, elegías... Se había tolerado el soneto en la medida en que era una adquisición del siglo XV que había obtenido sus cartas de nobleza en Italia, país venerado a causa de la *Urbs* antigua. Se mantenía una separación rigurosa entre los géneros: comedia por una parte, tragedia por otra. Y para ésta, considerada «noble», era obligatorio ir a buscar los temas en la Antigüedad. Debió de costarle a Corneille escribir *Le Cid* y *Po-*

lyeucte. Y no respetar la sacrosanta «regla de las tres unidades» más que a costa de acrobacias perfectamente inverosímiles en *Le Cid*. En cuanto a Racine, más respetuoso con los principios académicos, sus prefacios están compuestos expresamente para excusarse de ligeras transgresiones de la Ley de la imitación. En la poesía más corriente evolucionarán a partir de aquel momento los pastores de Arcadia, las ninfas, los sátiros y demás fauna, igual que en los cuadros de Poussin.

En el siglo XVI se habló incluso de reducir el verso francés a las reglas de la prosodia y de la métrica antiguas, basadas en una acentuación que, precisamente, no existe en la lengua francesa. Un imperativo de tal estrechez, que tenía tan poco en cuenta el genio propio de la lengua, no podía mantenerse mucho tiempo; en cambio, el alejandrino, hijo del hexámetro antiguo, se mantuvo, e impuso su tiranía hasta las rebeliones románticas, e incluso hasta mucho más tarde.

La imitación del latín clásico se extendió incluso al estudio de la lengua. Se intentó reducir la frase francesa a las normas de la frase latina; de ahí las espeluznantes reglas de gramática y de análisis lógico que fueron impuestas a los alumnos, con las «conjuntivas de restricción» y otras pamplinas nacidas en el cerebro de gramáticos animados de un sombrío pedantismo. De ahí también la ortografía francesa, una de las más extravagantes que existen. Para imitar a la Antigüedad se dotó a la palabra *homme* de una *h*, se multiplicaron las *ph*, se doblaron las *m* y *n*... ¡Y la tendencia se planteaba de tal manera que se iba a llegar —bastante tardíamente, es cierto, ya que no se produjo hasta el siglo XIX— a juzgar la cultura de un individuo por su ortografía! Es verdad que la regla se instauró al mismo tiempo que la imprenta, que impuso cierta fijeza en el uso. Pero ello fue una gran desgracia para generaciones de escolares que tuvieron, y tienen todavía, que sufrir esa fantasía de los pedantes del Renacimiento, calcada, como todo el resto, de lo que les dictaban las inscripciones antiguas. Hoy asistimos al estallido de este aparato, de lo que algunos no se consuelan. Sin embargo, podemos preguntarnos en qué se justificaba semejante ten-

dencia, reaccionaria en su esencia; a las generaciones futuras les parecerá cada vez menos justificable.

Repitámoslo: la admiración que se puede sentir por el mundo antiguo no se pone aquí en tela de juicio. Tanto en las letras como en las artes —para adoptar las clasificaciones que aún están en uso—, en la Edad Media no se cesó de beber en las fuentes de la Antigüedad, sin considerar por ello sus obras como arquetipos, como modelos. Fue en el siglo XVI cuando se impuso, también en este terreno, la ley de la imitación.

Ahora bien, nuestros programas escolares sólo han dado cabida hasta el presente a la literatura clásica [1], la que comienza en el siglo XVI. ¿Es admisible, de hecho y de derecho, esta mutilación voluntaria con la que se hace creer que las letras y la poesía no existieron en Francia antes del siglo XVI? Hoy llevamos un retraso considerable en el conocimiento de nuestro pasado literario, al contrario que otros países como Escandinavia, Alemania, los Estados Unidos o la Suiza alemana. Y ello por el capricho de unos cuantos universitarios y porque así lo han decidido unas cuantas generaciones de inspectores generales.

Una anécdota bien simple me pareció, hace unos años, significativa a este respecto; fue en la época en que estudiaba las cartas de Eloísa y Abelardo, hacia 1965. En la sala de impresos de la Biblioteca Nacional, quise verificar la cita de la *Farsalia* de Lucano contenida en la *Carta a un amigo*. Pues bien, buscando entre las obras de referencia, me di cuenta de que no tenía a mi alcance menos de *seis* ejemplares de la *Farsalia* de Lucano en la sala de impresos: cinco ejemplares diferentes del texto latino, más una traducción. Para una obra que, reconozcámoslo, no forma parte necesariamente del bagaje de un hombre, incluso cultivado, era mucho. Entonces se me ocurrió la idea de ver si encontraba entre las obras de referencia un ejemplar de *Tristán e Isolda*, o alguna de las obras de Chrétien de Troyes. Busqué durante mucho rato...

---

[1] Que no se me objeten los pocos fragmentos de historia o de literatura medieval que se tocan superficialmente en el bachillerato, pues no sería serio.

Toda la Antigüedad clásica, pero ni una sola obra del período de nuestra historia que se extiende desde el siglo V hasta finales del XV; esto no se admite. La *Farsalia* de Lucano, pero no *Tristán e Isolda*[2].

En cambio, varios años antes —era exactamente en 1950—, durante una estancia en los Estados Unidos, tuve que redactar un artículo sobre Bertran de Born. Me encontraba en aquel momento en Detroit. Me dirigí a la biblioteca de la ciudad y con la mayor facilidad del mundo encontré yo misma en las estanterías —siguiendo el notable sistema de clasificación que después han empezado a adoptar nuestras bibliotecas— la obra que necesitaba. Lo que al otro lado del Atlántico es accesible a todo lector no lo es en París al lector privilegiado (ya que en principio está provisto de diplomas universitarios) de la Biblioteca Nacional. Nada da mejor una idea de la estrechez de los criterios culturales que dominan entre nosotros, que estamos tan orgullosos de nuestra reputación de pueblo de alta cultura.

Mil años sin producción poética o literaria digna de este nombre, ¿acaso es esto concebible? ¿Mil años vividos por el hombre sin que haya expresado nada bello, profundo o grande sobre sí mismo? ¿A quién se lo harían creer? Sin embargo, lo han hecho creer a esta gente tan inteligente que somos nosotros, los franceses, y ello durante casi cuatrocientos años. Bastó que Boileau escribiera:

Villon fue el primero que supo, en aquellos siglos toscos,
poner orden en el arte confuso de nuestros viejos novelistas

---

[2] Otra anécdota (1976): una traductora que quería consultar la obra de Andrés el Capellán, teórico del amor cortés que vivió en el círculo de Leonor de Aquitania y de su hija María de Champaña en el siglo XII, se dirigió cándidamente a una bibliotecaria de la Biblioteca Nacional; ésta la remitió... a la edición incunable de Andrés el Capellán —obra rarísima impresa en el siglo XV en caracteres góticos—, ignorando que este autor había sido publicado dos veces, en 1892 y en 1941; claro que su primer editor era danés, y el segundo norteamericano...

para que todo el mundo se convenciera de ello. Villon era «el primero, cronológicamente» de los poetas franceses. Esto se encuentra consignado en todos los manuales escolares.

Ahora bien, los mil años en cuestión vieron la aparición y el desarrollo de la epopeya francesa (el que dijo que los franceses no tenían «la cabeza épica» cometía simplemente un error histórico, además de literario), la invención de un género nuevo, el de la Novela, desconocido en la Antigüedad clásica, y, finalmente, el nacimiento de la lírica cortés, que enriqueció con un tono nuevo el tesoro poético de la humanidad.

Esta lírica cortés fue estudiada en sus orígenes y su evolución por un eminente romanista de Zurich, autor de *Les Origines et la Formation de la tradition courtoise en Occident*, que la Sorbona ignoró prudentemente. Sin embargo, no es fácil mantener completamente el silencio sobre una obra que comprende cinco volúmenes in-quarto como la de Reto Bezzola, aparecida entre 1949 y 1962 [3], abarrotada de citas y de referencias que hacen de ella una especie de panorama, de condensado del conjunto de la lírica hasta el final del siglo XII; esta obra empieza a ser conocida aquí y allá fuera de los medios universitarios. El autor nos descubre la evolución de las letras medievales, primero en latín, y después en las dos lenguas, *oc* y *oïl* de nuestro antiguo francés. Al seguir esta evolución, sorprende comprobar que esta poesía, en su expresión y su desarrollo, está íntimamente ligada a la de las artes en general. A finales del siglo VI se manifiesta la primera expresión de esta lírica cortés con Fortunato [4], que dirige a Radegunda, fundadora del monasterio de la Sainte-Croix de Poitiers, así como a la abadesa Inés, unos versos latinos en los que ya se expresan los sentimientos que animarán la poesía de los trovadores y los troveros del siglo XII. Este soplo desconocido proviene esencialmente de una mirada nueva sobre la mujer, a quien el poeta se dirige en lo suce-

---

[3] París, Éd. Champion.

[4] Llegará a ser obispo de Poitiers.

sivo con una ternura llena de respeto. Así, en este mundo que se nos describe como un palenque en el que la barbarie se enfrenta con la tiranía y recíprocamente, nace este sentimiento de una extrema delicadeza que hará de la mujer, para todo poeta, una señora feudal.

Un único escritor ha tenido el honor de sobrevivir en nuestras memorias, el historiador Gregorio de Tours, cuyo nombre evoca para nosotros la Alta Edad Media; lo cual lleva a asimilar todos los hombres de aquel tiempo a los hijos de Clovis, quienes, semejantes a muchos jóvenes de hoy, temían ante todo, como todo el mundo sabe, que les cortaran el pelo; y todas las mujeres a la reina Fredegunda, cuya distracción favorita era, todo el mundo lo sabe también, atar a sus rivales a la cola de un caballo a galope. Esto nos permite etiquetar casi tres siglos como unos tiempos bárbaros, sin más.

Sin embargo, la misma época de la Alta Edad Media vio difundirse el libro en la forma en que se presenta aún en nuestros días, el *codex*, instrumento por excelencia de la cultura, que a partir de entonces sustituye al *volumen*, el rollo antiguo; la imprenta podrá prestar los servicios que ha prestado sólo gracias a esta invención del libro.

Fue igualmente en esa época cuando se elaboró el lenguaje musical que será el de todo Occidente hasta nuestro tiempo. En efecto, la actividad poética y musical es entonces intensa gracias a la creación de múltiples himnos y cantos litúrgicos, y es sabido que el canto llano o canto gregoriano, durante mucho tiempo atribuido al papa Gregorio el Grande, data del siglo VII. Los nombres mismos de la gama fueron sacados de un himno del siglo VIII en honor de san Juan Bautista, *Ut queant laxis*, por el italiano Guido d'Arezzo.

Sólo unos pocos especialistas conocen los grandes nombres que ilustran las letras durante la Alta Edad Media, pero esto no significa que éstas no ofrezcan ningún interés. Un poco de curiosidad por la materia permitiría reconocer la eclosión de una inspiración original y de sorprendentes capacidades de invención en autores como Virgilio el Gramático o Isidoro de Sevi-

lla en el siglo VI, Aldelmo en el VII, o Beda el Venerable en el VIII.

Los que han estudiado estas obras, escritas en un latín difícil, ciertamente, pero mucho menos difícil para nosotros que el latín clásico, han apreciado su intensa riqueza de pensamiento y de poesía y su sorprendente libertad de expresión[5].

Tanto en las letras como en las artes, parece que las poblaciones, liberadas del yugo romano, vuelven a encontrar espontáneamente la originalidad que en realidad nunca habían perdido. A la cultura clásica, desaparecida con la enseñanza, la magistratura y, en suma, los funcionarios romanos, le sucede una cultura nueva que no debe nada a los cánones académicos. Es raro que los historiadores se resignen a discernir en ella la vena céltica y su prodigiosa facultad de invención verbal o formal: sin embargo, nos parece difícil negar, en la Galia y en España, así como en Irlanda o Gran Bretaña, el origen de ese soplo que en todas partes suscita una renovación: gusto por el enigma, juego de verbo y de asonancias de parentesco innegable con esos follajes, esos entrelazamientos, esa profusión lírica que encontramos también en el arte de la misma época. Los manuscritos en los que se manifiesta en toda su plenitud el genio céltico (los que se conservan sobre todo en las bibliotecas de Irlanda) se asemejan a esas obras maestras de orfebrería tabicada que todavía podemos admirar (aunque sea en el gabinete de medallas de la Biblioteca Nacional, en el Louvre, o en el museo de Cluny) y que, a falta de nada mejor, se denominan, en Francia, merovingias, y, en España, visigóticas. Un día u otro habrá que decidirse a admitir el origen común de estas diversas formas de expresión en el Occidente de aquella época. Sin duda, hay que enfrentarse a un mar de prejuicios, hay que franquear una montaña de desinterés, pero se puede considerar que el paso decisivo ya está dado; pues es realmente la formación

[5] Remitimos al lector a los tres volúmenes de *Estética medieval*, la obra ya citada de E. de Bruyne.

clásica, la óptica clásica, lo que, hasta una época muy reciente, nos impedía ver en las obras de la Alta Edad Media otra cosa que producciones «toscas y bárbaras».

No pudiéndonos extender aquí sobre estas obras, cuyo estudio exigiría varios volúmenes, nos contentaremos con señalarlas a los que busquen un tema de tesis en otra parte que en el siglo de Pericles o en los emperadores de Bizancio; hay ahí una fuente prácticamente inexplorada, que en nuestra época se podría acoger con un interés indudable. Por otra parte, no podemos hacer aquí otra cosa que retirarnos ante los trabajos admirables de Pierre Riché[6], que han sido determinantes y que deberían llegar al público más amplio.

Se ha realizado otro trabajo importante sobre Isidoro de Sevilla, que ejerció una profunda influencia sobre el pensamiento medieval. Se puede decir de su obra, realizada en España en el siglo VII[7], que contiene en germen la esencia de la cultura de los siglos románicos y góticos. Ahora bien, sus intuiciones son dignas de interesar al pensamiento de vanguardia; la obra principal de Isidoro de Sevilla, sus *Etimologías*, se basa en los significados potenciales de cada término del lenguaje (fuera de toda preocupación filológica, por supuesto). Isidoro de Sevilla, genio enciclopédico, despliega en la exégesis de la palabra una amplia ciencia hecha de comparaciones, y a veces incluso de juegos de palabras, a través de los cuales se elabora ya toda una síntesis a la vez científica, poética y teológica. El hecho de que cite innumerables autores antiguos implica que tenía sus obras a mano; esto da una idea del inmenso saber del que Sevilla fue centro en esta Alta Edad Media. A menudo se olvidan estos detalles cuando se habla de las traducciones de Aristóteles que harán después, en España, los filósofos árabes: nunca habrían podido emprender semejante tarea en Sevilla, como, por

[6] *Éducation et Culture dans l'Occident barbare*, París, Éd. du Seuil, 1962.

[7] Consúltense las obras de Jacques Fontaine, en especial *Isidore de Séville et la Culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Burdeos, Féret, 1959.

lo demás, en Siria y en otras regiones del Próximo Oriente, si no hubiesen encontrado allí las bibliotecas que habían conservado las obras de Aristóteles, y ello mucho antes de su invasión, es decir, por lo que a España se refiere, antes del siglo VIII. La ciencia y el pensamiento árabes no hicieron otra cosa que beber en fuentes preexistentes, en manuscritos que permitieron ese conocimiento de Aristóteles y de los demás escritores antiguos. Sería perfectamente absurdo suponer lo contrario, como, sin embargo, no se ha dejado de hacer; la culpa es de nuestros manuales escolares, que mencionan a Avicena o a Averroes, pero no hablan para nada de Isidoro de Sevilla. Jacques Fontaine ha observado incluso que, en arquitectura, el arco de herradura, que se atribuye generalmente a los árabes, ya existía cien años antes de su irrupción en aquella España «visigótica» que tan bien ha estudiado.

* * *

De forma bastante curiosa, este impulso iba a sufrir una especie de detención —sensible al menos en Francia y en los países germánicos— en los siglos VIII-IX, y ello, claro está, bajo el efecto de los acontecimientos exteriores: las invasiones árabes del sur (y no olvidemos que sus estragos se extendieron hasta Poitiers y Autun) y normandas del norte paralizaron la vida en gran parte de nuestro Occidente. Provenza, hasta fechas muy avanzadas del siglo X —972— vivió en el terror de las incursiones «sarracenas»; el obispo de Marsella no pudo residir en su diócesis hasta aquella fecha, y las abadías de la costa tuvieron que volver a levantar penosamente sus ruinas y recomponer sus efectivos.

Pero intervino otro factor que, en cambio, tuvo un lado indiscutiblemente positivo: la restauración del Imperio en Occidente. Tomando el relevo del Imperio romano, Carlomagno, cuando emprende la tarea de reanimar la enseñanza y la cultura, lo hace siguiendo las normas romanas. Funda una academia y nos

dota de una escritura por la que podemos estarle agradecidos, escritura que tomó de los caracteres epigráficos romanos. Bajo su impulso se dio lo que muchos universitarios, felizmente sorprendidos, han calificado de «primer renacimiento»: un intento de volver a las formas antiguas. Si el Imperio hubiese sobrevivido, tal vez hubiésemos conocido desde aquel momento la civilización de inspiración clásica que se impone en el siglo XVI.

En el círculo de Carlomagno, la vena lírica, las investigaciones del lenguaje, las tentativas un poco herméticas de esos poetas que, a falta de un nombre mejor, han sido llamados «hispéricos», por el nombre de una antología que los reúne, *Hisperica Famina*, ceden ante una literatura más razonada en la que se intenta un retorno a la cultura antigua. Los poetas de esta época celebran la gloria, las acciones brillantes, y también la amistad; pero, como señala Bezzola[8], «el amor a la mujer no desempeña en ellos ningún papel». Practican una poesía de corte adoptando de nuevo los géneros antiguos, idilio, elegía, epitalamio... e intentan hacer revivir las letras clásicas. Carlomagno, que por su parte intenta hacer revivir el Imperio romano, funda en Aquisgrán la Academia palatina, que agrupa a poetas, gramáticos y letrados venidos desde todos los horizontes de esta Europa unida por algún tiempo bajo su poderoso magisterio, y que adoptan sobrenombres evocadores: el poeta Angilberto, un franco, se atribuye el nombre de Homero, mientras que el visigodo Teodulfo se llama a sí mismo Píndaro y el inglés Alcuino, Flaccus.

Las artes, en la misma época, se inspiran también en las formas clásicas; se busca el parecido con los modelos, con la Naturaleza, y ciertos manuscritos carolingios nos presentan unos retratos tan individualizados como los bustos romanos de la época de Augusto. Entre las obras de esta época —especialmente en las miniaturas— se reconoce sin dificultad la doble fuente de

---

[8] *Les Origines et la Formation de la tradition courtoise*, op. cit., t. I, p. 91.

inspiración: la vena original (entrelazos célticos, exuberancia de los follajes, riqueza de las combinaciones de formas) y el estetismo «dirigido» (columnas con capiteles corintios, deseo de exactitud en los paisajes y en la perspectiva, respeto de la anatomía en la representación de los personajes). Algunos centros monásticos, como el de Saint-Gall, traducen fielmente los esfuerzos de las reformas imperiales que van a reanimar a la cultura antigua en su expresión más clásica. Esta reforma es, por lo demás, interesante para nosotros porque echa mano de todos los recursos del inmenso Imperio y en especial de esos centros de cultura privilegiados que son los monasterios de Irlanda, que no han sido tocados por las invasiones. Es en Irlanda donde se encuentran entonces los gramáticos más eruditos, y entre ellos los mejores helenistas.

Sin embargo, existían otras tendencias, a las que este resurgimiento bastante artificial del academicismo antiguo afectaba poco. Se encuentra la expresión de ello en un poema de Teodulfo (*Píndaro*). Este poema describe a los miembros de la Academia palatina que escuchan un poema, cuya forma perfecta, imitada de Ovidio, todos aprueban; se compone de dísticos cuya sabia versificación todos los asistentes aprecian. Todos, con la excepción de uno solo, poco sensible a esas delectaciones de estetas; es un guerrero franco llamado Wibodio. Cuando, una vez terminado el poema, la asistencia se deshace en exclamaciones, él levanta su cabeza hirsuta, emite unos gruñidos que hacen reír a los miembros de la ilustre Academia y finalmente, furioso, abandona la sala entre las burlas de los asistentes.

¿No se podría establecer una comparación entre este Wibodio, el *membrosus heros*, como lo llama Teodulfo, hombre de guerra a quien los dísticos inspirados en Ovidio dejan indiferente, y tantos jóvenes (¡melenudos también ellos!) que no quieren saber nada más de las tradiciones clásicas; o también tantos técnicos que, sabiendo el valor, el interés y a menudo la urgencia de los desarrollos técnicos, encontrarían vano y fastidioso el hecho de entretenerse en procedimientos académicos?

Wibodio en la Academia palatina hace pensar en un cosmonauta perdido en la Academia de Inscripciones.

Pero, menos de doscientos años después de la muerte de Carlomagno, el gusto por las letras de nuevo puede manifestarse plenamente en un Occidente más estabilizado y que se ha recuperado por fin de las invasiones. Y no es la imitación de la Antigüedad lo que renace, sino la vena céltica original, enriquecida con todo lo que diversos pueblos han podido aportarle. Son los Wibodios que triunfan y que ya elaboran una literatura surgida de su historia y su hálito, desprendida de todo academicismo, independiente de las «influencias antiguas».

La epopeya en lengua francesa nace en este siglo XI, propagada por vía oral y pronto fijada en algunos manuscritos. Los nombres de Roland y Olivier, que se encuentran en los documentos de esa época, muestran que la *Chanson de Roland* ya se había difundido, transmitida por los juglares y los recitadores. Los comentadores han quedado agotados buscándole un origen «histórico»; la desgracia ha querido que un pasaje de Eginardo haya parecido darles la razón, de modo que se han afanado por ver en la historia de Roldán la fuente de una epopeya cuya materia es ante todo épica, precisamente: obra de imaginación, construcción de poeta, no recurre a un Carlomagno legendario sino para oponer, a la derrota ante el Islam cuyo teatro es entonces el imperio bizantino [9], la alta figura del Defensor de la cristiandad, del Protector de los lugares santos, que en ese siglo XI han sido destruidos en dos ocasiones.

Dicho de otro modo, y Bezzola [10] lo ha mostrado perfectamente apoyándose en los textos de la época: donde hay que buscar las razones y la inspiración de la *Chanson de Roland*, como de las demás epopeyas, es en la sociedad misma del siglo XI,

[9] Recordemos la batalla de Mantzikert, que en 1071 entrega literalmente el Asia Menor a los turcos seljúcidas.

[10] En su estudio titulado «De Roland à Raoul de Cambrai», aparecido en *Mélanges de philologie romane et de littérature médiévale offerts à Ernest Hoepffner*, París, Les Belles Lettres, 1949.

y no en una «fuente histórica» a la que los poetas no pretendían en absoluto referirse. Los historiadores de la literatura han cometido el mismo error que los historiadores del arte; han transpuesto a la época feudal un imperativo que sólo se hizo sentir en la época clásica: la preocupación obsesiva, en sus obras, por los orígenes y los modelos (preferentemente antiguos).

Es también en la sociedad de la época donde hay que buscar la fuente de la lírica cortés, que vuelve a florecer —después de su eclipse— en las letras carolingias. Renace primero en latín, en las obras de un Baudri de Bourgueil, de un Marbodio y de tantos otros autores poco o nada conocidos. Después florece en la lengua de oc, en la que el extraordinario poeta que fue Guillermo de Aquitania, conde de Poitiers, le dará una inspiración incomparable y asegurará su prestigio a través de los tiempos. Tras él, un Bernat de Ventadorn o un Jaufre Rudel, poderosamente personales aun cultivando una forma semejante de lirismo, desarrollaron el abanico de posibilidades de un sentimiento surgido en las cortes señoriales, por lo que tomará el nombre de lírica cortés. Poesía ligada profundamente a la sociedad feudal, en la que todas las relaciones se basan en vínculos personales por los cuales se comprometen recíprocamente señor y vasallo, uno prometiendo protección, y el otro fidelidad. La mujer se convierte en «el señor» del poeta, la señora feudal; la fidelidad, la exige; suscita un amor que también impone el respeto: *amor de lonh*, amor lejano, que crea una tensión exaltante entre sentimientos contrarios y es, paradójicamente, el *joy*, el gozo del poeta, que consagra a la Dama una especie de culto ferviente y constante; ella es omnipotente sobre él; el amor que vive entre ellos es como un alto secreto que él no puede revelar, y es con un *senhal*, un sobrenombre, como la designa. Por lo demás, es característico de esta época el uso abundante del emblema, la insignia, el *senhal*; los blasones y los escudos de armas que los caballeros llevan en su escudo y que toda personalidad física y moral hace grabar en su sello, participan de esta misma tendencia.

Hay quienes han querido dar a esta lírica cortés —y uno se pregunta si verdaderamente se trata sólo de ignorancia— unas

fuentes ajenas a ella misma; se ha querido ver en ella, por ejemplo, la expresión de una «doctrina secreta» —la de los cátaros, por supuesto, dado que lo cátaro ha tomado proporciones epidémicas desde que la gente de la Sorbona se ha enterado de su existencia—. No nos vamos a entretener en este punto, pues el error ya ha sido demostrado, con una exigencia de verdad histórica digna de elogio, precisamente por uno de los fervientes de la causa cátara, René Nelli [11]. Para penetrar en la lírica cortés hay que conocer primero la época que la vio nacer, y esto es lo que no han hecho la mayoría de los comentadores.

Esta lírica se expresa también, aparte de las *cansos* de los trovadores y de las canciones de los troveros, en las novelas de caballería. La novela: otra invención de la época feudal, y que no se puede comprender fuera de su contexto. Si bien la mayoría de los personajes nos vienen de las leyendas célticas a través de la obra genial de Geoffrey de Monmouth, sólo se puede comprender el *Rey Arturo*, la *Tabla Redonda* y la *Demanda del Graal* si uno se sitúa en la vida concreta e incluso en las instituciones de los tiempos feudales, empezando por la de la caballería. Historias fantásticas, pero cuyos detalles, en su totalidad, nos recuerdan que han surgido de una sociedad para la que cuentan en primer lugar los vínculos personales, que exalta el ideal del caballero letrado y cortés, que magnifica la fidelidad a la palabra dada y que, por último, hace de la mujer una señora feudal.

Pensándolo bien, es extraordinario que unas obras tan ricas, de una inspiración tan original y de un contenido tan denso sean silenciadas de este modo, ignoradas por todos, incluidos los educadores. Desde hace unos años, sin embargo, suscitan una apariencia de interés: se han visto ediciones de bolsillo de *Erec y Enide* y de *Tristán e Iseo*. Algunos realizadores se han sentido

---

[11] *Les Troubadours*, París, Desclée de Brouwer, col. «Bibliothèque européenne», 2 vol., 1960-1966. *Cf.* las introducciones del vol. I, p. 9 y del II, p. 22.

atraídos por el personaje de Lancelot; cierta facultad de letras ha creado una cátedra de iconografía medieval; otra ha introducido en el programa *La Demanda del Graal*. Pero ¿se puede sacar realmente provecho de estas obras y saborear su fuerza poética sin un conocimiento al menos elemental de la sociedad que les dio origen?

* * *

«Tanto los empresarios como los actores son gente ignara, artesanos mecánicos, que no saben ni A ni B, que nunca han sido instruidos y tampoco tienen lengua diserta, ni lenguaje adecuado, ni los acentos de pronunciación decente... esta gente no letrada ni entendida en tales asuntos, de condición infame, como un carpintero, un sargento de vara, un tapicero, un vendedor de pescado, han representado los *Hechos de los Apóstoles...*»

Hay que meditar un poco sobre estos textos para comprender todo su contenido. Están extraídos de los decretos del Parlamento que, en 1542, prohibieron a los Cofrades de la Pasión continuar actuando en el hotel de Bourgogne, donde representaban todavía para la multitud los *Misterios* medievales. Decretos renovados en 1548, mientras que, más tarde aún, en 1615, los comediantes del mismo hotel de Bourgogne, obstinados en hacer perder a estos Cofrades de la Pasión, que, por su parte, se obstinaban en continuar con su actividad teatral, declaraban: «Esta cofradía nunca ha recibido ni producido otra cosa que toscos artesanos [...] que, por consiguiente, son incapaces de los honores y los cargos públicos, e indignos del título de burguesía, por la razón de los Antiguos, que hacían ir a la par a los esclavos con los artesanos».

Vemos de qué se trataba: los comediantes del hotel de Bourgogne, que acabarán por hacerse atribuir el establecimiento para sus propias representaciones, pretendían aniquilar lo que subsistía del teatro medieval. ¿Por qué? Porque se trataba de un espectáculo popular. Y porque la cofradía no estaba formada por profesionales. Aquí hay muchos motivos en juego: la gente de

teatro tendía a formar, como en general los maestros de toda profesión, una corporación o, más bien, para emplear el vocabulario de la época, una maestría o un gremio, que postulaba el monopolio en el ejercicio de un oficio dado en una región dada. Pues, contrariamente a lo que se creía en otro tiempo y que algunos repiten, ignorando el resultado de cien años de investigaciones científicas, la «corporación» (palabra del siglo XVIII) conoce su edad de oro, no en el siglo XIII, en que sólo se encuentra excepcionalmente, en París, por ejemplo, sino en el XV y sobre todo en el XVI [12]. Esto es lo que ocurre con la gente de teatro. Se les ve, por esta razón, perseguir al teatro popular con verdadero furor, de modo que, en la feria de Saint-Germain, los desgraciados que representaban pantomimas, viendo que se les prohibía hablar, se pusieron a cantar. Algunos han visto en ello el origen de la ópera cómica.

Pero es bueno apreciar en todo su sabor las razones enumeradas en los decretos del Parlamento: éstos dan fe de que los Cofrades de la Pasión que representan los *Hechos de los Apóstoles* o determinadas escenas evangélicas, o los antiguos *Misterios*, son sencillos y humildes: carpinteros, tapiceros, etc. Son «artesanos mecánicos», los que practican lo que entonces llaman las *artes mecánicas*, es decir, los oficios manuales. Pues bien, esas personas, en el siglo XVI, ya no tienen derecho a la cultura; deben «ir a la par con los esclavos», pues así era en la Antigüedad: razón perentoria. Y, como toda forma artística, el teatro, género «noble», sólo puede ser en lo sucesivo patrimonio de los espíritus cultivados, letrados, capaces de apreciar la regla de las tres unidades y la separación de los géneros (la cual es desconocida en el teatro popular).

Los comediantes del hotel de Bourgogne se saldrán con la suya. Es sabido que, convertidos en Comediantes del rey, se harán atribuir por Luis XIV el monopolio del teatro. Esto per-

[12] Y allí donde no se constituyó explícitamente, el ejemplo del monopolio que le es conferido determina la búsqueda de monopolios parecidos.

mitirá a Boileau escribir con una soberbia ignorancia estos versos, que desgraciadamente todo el mundo ha recordado:

Por nuestros devotos antepasados el teatro aborrecido
fue por mucho tiempo en Francia un placer desconocido.

En realidad, lo que murió con el Renacimiento fue el teatro que no estaba distanciado de las masas, que movilizaba a las multitudes, entre las que reclutaba a actores y espectadores. Sin embargo, a pesar de esta voluntad encarnizada de acabar con la tradición, ésta era tan vivaz que sobrevive todavía en nuestros días aquí y allá: cuando los artesanos del pueblo de Oberammergau representan la *Pasión*, cada uno en su papel tradicional, reavivan el recuerdo de un fenómeno esencial de la vida medieval; al ignorarlo, uno se priva de cinco siglos de expresión dramática extremadamente variada, de la que sólo se recuerda la *Farce de maître Pathelin*, lo cual es divertido pero insuficiente.

En la Edad Media el teatro se practicó desde fecha muy temprana en todas partes. Lo vemos nacer en un contexto litúrgico: muy pronto se dramatizaron las escenas de la Biblia, del Evangelio sobre todo. Se hace mención de ello en un texto que data del año 933, o sea, de la primera mitad del siglo X: durante la noche de Pascua, se establecía un diálogo entre el ángel y las santas mujeres que habían acudido a la tumba de Cristo —unos y otros representados sin duda por clérigos o monjes, que representaban la escena en diálogos alternados—. Estas paraliturgias se desarrollaron después (noche de Pascua, noche de Navidad...) para conmemorar en general todas las festividades del año. El teatro está ligado, pues, a una función sagrada, a una celebración mediante la cual se expresa la vida interior.

Pero tiene también un valor educativo, y por esto se practica ampliamente en las escuelas y en la universidad. Los *estatutos* de un colegio parisino, el colegio de Hubant, contienen varias páginas ilustradas que describen la vida cotidiana de los estudiantes. Pues bien, la mitad, o casi, de las ilustracio-

nes —parecidas a tiras cómicas— los muestran ocupados en juegos dramáticos.

Nuestra época ha redescubierto en gran parte este papel del teatro en la vida; los grupos de animación cultural, e incluso algunas empresas, utilizan la actividad teatral y la aplican hasta en psiquiatría o en diversos casos de reeducación mental. Estamos evidentemente más cerca del estado de espíritu que hizo surgir los *Misterios* en el corazón de las ciudades medievales que del que los hizo prohibir. Un maestro como Gustave Cohen comprendió la importancia y el interés de este teatro medieval —y también comprendió que sólo se puede estudiar representándolo—.

De todos modos, nadie discutiría hoy en día la importancia que presenta, para los jóvenes y también para los menos jóvenes, esta ocasión de expresarse mediante el verbo y también mediante el gesto. La palabra «gesto» es, por otra parte, una de las palabras clave de la Edad Media.

Habría que evocar también la música, con la que empieza toda educación. Hemos visto cómo nuestra civilización, desde el punto de vista musical, todavía está en deuda con los «tiempos oscuros» que inventaron la gama. Dejaremos aquí el tema para los especialistas y nos atreveremos solamente a recordar que existe una diferencia esencial entre la música basada en el ritmo y la música basada en el compás, el cual no se introdujo hasta el siglo XVI (es la «musica medida a la antigua»).

Parece que, también desde este punto de vista, estamos actualmente más cerca de los tiempos medievales que de la época que vio nacer a la «música de cámara». En efecto, ya fuese vocal o instrumental, la música medieval se percibía más como una «música de atmósfera» que como un espectáculo propiamente dicho. Por otra parte, hasta el siglo XIII no se separó el lenguaje musical del lenguaje poético: no había poesía sin melodía; el poeta es al mismo tiempo músico. Conviene recordar que, en aquella época, si bien no todo el mundo aprende a leer, todo el mundo aprende a cantar.

4

Marasmo y barbarie

En los manuales escolares, los señores feudales están exclusivamente ocupados en «pisotear las mieses doradas de los campesinos». En estilo periodístico no se duda en hablar de «feudalismo» a propósito de las corporaciones financieras («las grandes feudalidades del dinero») o de un poder autoritario, económico o político. En la época revolucionaria se hablaba de abolir los «derechos feudales».

Los términos han sido entendidos según las épocas con implicaciones muy diferentes. Así, para los historiadores del siglo XIX, feudalismo significaba anarquía. En aquel momento no se admitía más poder que el centralizado, promulgador de leyes generales aplicables en todas partes en el interior de las fronteras nacionales, siguiendo las mismas normas y en marcos administrativos rigurosamente uniformes; fue en este sentido como la Revolución de 1789 puso fin a lo que subsistía de la «anarquía feudal». Hoy algunos historiadores hablarán del «sistema del feudalismo». Ahora bien, si nos atenemos a los trabajos de erudición más recientes, de Ganshof a Lucien Febvre, se constata que nada está más lejos de todo «sistema», nada es más empírico que el régimen del feudalismo —con todo lo que, por otra parte, implica de arbitrario lo que nace del azar, de la expe-

riencia cotidiana, de los usos y costumbres—. Dicho esto, nada menos anárquico que la sociedad feudal, que estaba, por el contrario, fuertemente jerarquizada.

El estudio de esta sociedad, por lo demás, parecerá interesante por más de una razón en una época en la que algunos reclaman para la «región», si no la autonomía, al menos unas capacidades de desarrollo autónomo, y en la que todo el mundo siente la necesidad de divisiones administrativas menos parcelarias que los departamentos y que respondan mejor a las realidades profundas de regiones tan diversas como las que constituyen el territorio de nuestro país. No sería inútil recordar hoy que ha podido existir una forma de Estado diferente de las que conocemos, que las relaciones entre los hombres han podido establecerse sobre otras bases que la de una administración centralizada, y que la autoridad ha podido residir en otra parte que en la ciudad...

El orden feudal, en efecto, era muy diferente del orden monárquico que lo sustituyó y al que ha sucedido, en una forma todavía más centralizada, el orden estatal que es actualmente el de las diversas naciones europeas. Si se quiere comprender lo que encierra el término, lo mejor es examinar su génesis.

* * *

Un poder centralizado en extremo, el del Imperio romano, se derrumba en el transcurso del siglo V. En el desconcierto que sigue, algunos poderes locales se manifiestan; a veces es un jefe de banda que agrupa a su alrededor a unos cuantos compañeros de aventuras; otras veces, el dueño de una hacienda que trata de procurar a sus familiares y a sí mismo una seguridad que el Estado ya no garantiza. En efecto, los intercambios se hacen difíciles, el ejército ya no está ahí para conservar los caminos y vigilarlos; por esto, más que nunca, la tierra es la única fuente de riqueza. Esta tierra hay que protegerla. ¿Acaso no vemos surgir hoy, en ciertos países, policías paralelas, allí donde los habitantes pacíficos se consideran amenazados por el

incremento de la delincuencia? Esto puede hacernos comprender lo que se produjo entonces: un determinado pequeño labrador, impotente para procurarse solo su seguridad y la de su familia, se dirige a un vecino poderoso que tiene la posibilidad de mantener hombres armados; éste consiente en defenderlo, a cambio de lo cual el labrador le entregará una parte de sus cosechas. Uno se beneficiará de una garantía, y el otro, el señor, *senior, el anciano*, el propietario al que se ha dirigido, se hará más rico, más poderoso y, por lo tanto, también más capaz de ejercer la protección que se espera de él. Finalmente, aun cuando se trate de un mal menor impuesto por unas circunstancias difíciles, el trato, en principio, aprovechará tanto a uno como al otro. Es un acto de hombre a hombre, un contrato mutuo que no sanciona, por razones evidentes, la autoridad superior, pero que se concluye bajo juramento en una época en la que el juramento, *sacramentum*, acto sagrado, posee un valor religioso.

Éste es, en general, el esquema de las relaciones que se crean en los siglos V y VI; sin duda, sus modalidades son muy diversas según las circunstancias de tiempo o de lugar, y desembocan en definitiva en ese estado al que, con toda razón, se denomina *feudal*. Este estado se basa, en efecto, en el *feudo, feodum*. El término, de origen germánico o céltico, designa el derecho que uno posee sobre un bien cualquiera, unas tierras generalmente: no se trata de una propiedad, sino de un disfrute, de un derecho de uso.

La evolución se precipita a causa de la mezcla de poblaciones que tiene lugar en la época. El movimiento migratorio llamado de las grandes invasiones, en los siglos V y VI, no siempre tuvo el aspecto de conquista violenta que se le supone; muchos pueblos —pensemos, por ejemplo, en el de los burgundios— se instalaron en determinadas tierras en calidad de trabajadores agrícolas. Dentro de un millar de años, con la perspectiva del tiempo, el historiador que estudie el siglo XX no dejará de establecer relaciones con la Alta Edad Media; ¿acaso nuestro siglo no conoce movimientos migratorios que hacen que, en Francia por ejemplo, más de tres millones y medio de tra-

bajadores sean argelinos, marroquíes, españoles y portugueses; que en Holanda o en Alemania haya turcos, yugoslavos, etc.? La única diferencia reside en las facilidades de transporte que la Alta Edad Media no conoció. En consecuencia, una vez radicado, el trabajador extranjero se establecía, en principio de por vida, con su mujer y sus hijos en la granja que el propietario al que se denomina «galorromano» ya no quería trabajar.

Este movimiento no dejaba de plantear problemas, que se resolvieron de manera mucho más liberal de lo que se podría pensar. Así, la primera pregunta que se hace a la persona que, perseguida por un delito, comparece ante un tribunal es: «¿Cuál es tu ley?». En efecto, es juzgada con arreglo a *su* ley propia, no a la de la región en la que se encuentra. De ahí la extrema complejidad de ese Estado feudal y la diversidad de las costumbres que en él se instauran. A los historiadores formados en el derecho romano, con sus bases uniformes y uniformemente aplicables, esto les puede parecer el colmo de lo arbitrario; en la época, las distorsiones de una región a otra son ciertamente grandes, pero también en esto nos acercamos a estos conceptos, ya que hoy comprendemos mejor que la justicia, la verdadera, consiste en juzgar a cada uno según su ley.

Sea lo que fuere, un orden distinto del orden imperial se instaura durante estos siglos considerados los más tenebrosos de una edad de tinieblas —los que van aproximadamente de la caída del Imperio romano (siglo V) a la restauración del imperio de Occidente por Carlomagno trescientos años más tarde—. En esta época y a pesar de distintos avatares, el más importante de los cuales fue la gran sacudida que sufrió todo el mundo conocido por la irrupción del Islam —el «terror sarraceno» evocado a menudo en los documentos—, el orden feudal reemplazó en todas partes de Europa al orden imperial antiguo. La autoridad que Carlomagno intenta restaurar apenas puede hacer otra cosa que sancionar un estado de hecho, es decir, que el poder antaño concentrado en un lugar preciso, expresión de una voluntad determinada, ya no existe. Sólo reinan los poderes locales; lo que se llamaba el poder público se ha fragmentado y dise-

minado en una multitud de células que podríamos calificar de independientes si este término no significara para nosotros la facultad de actuar según el capricho individual. Ahora bien, precisamente, toda voluntad individual se encuentra limitada y determinada por lo que fue la gran fuerza de la Edad feudal: la *costumbre.* Jamás se comprenderá lo que fue esta sociedad si se desconoce la costumbre, es decir, ese conjunto de usos nacidos de hechos concretos y que reciben su poder del tiempo que los consagra; su dinámica es la de la tradición: algo dado, pero vivo, no petrificado, siempre susceptible de evolución sin estar nunca sometido a una voluntad particular [1].

No hace mucho tiempo aún se podía observar su supervivencia en los países anglosajones, por ejemplo. Así, para limitarnos a una pequeña anécdota muy humilde de la vida cotidiana, cuando los extranjeros, antes de la guerra, se sorprendían al ver, en Londres, las aceras cubiertas de dibujos hechos con tiza (posteriormente esto se ha extendido un poco a todas partes) y preguntaban por qué, en calles de circulación densa, esta práctica no estaba prohibida (en Francia un simple decreto del ministerio del Interior o de la prefectura de policía hubiera bastado para ello), recibían la respuesta de que esto no era posible: como los primeros que se habían dedicado a esta clase de arte popular (o de mendicidad encubierta, como se quiera) fueron admitidos durante un tiempo bastante largo, ya no era posible volverse atrás en esta tolerancia.

De esto está hecha la costumbre medieval: los usos se introducen bajo la presión de las circunstancias; entre ellos algunos caen en desuso, otros son inmediatamente combatidos y otros, por último, son aceptados o solamente tolerados por el conjunto del grupo y pronto adquieren su fuerza de *costumbre.* Así,

---

[1] Una vez encontré esta perla en un estudio emanado de un profesor de historia: «En la Edad Media, las leyes se llaman costumbres». No captar la diferencia que hay entre la ley, emanada de un poder central, y por naturaleza fija y definida, y la costumbre, conjunto de usos nacidos de la tierra y que evolucionan sin cesar, es no comprender nada de la época.

por ejemplo, los censos se fijaron muy pronto de maneras muy diversas según los sectores. Ahora bien, una vez aceptados por una y otra parte, ya no cabía abolirlos: había que esperar que desaparecieran por sí mismos. La costumbre, el uso vivido y tácitamente aprobado, regía la vida del grupo humano y oponía sus barreras a los caprichos individuales. Sin duda, siempre ha habido individuos que intentan franquear las barreras que el grupo o la sociedad les oponen, pero entonces se colocan en estado de infracción, como en nuestros días los delincuentes; y, si no existe un poder público que pueda sancionar a los infractores, éstos son rechazados por el grupo, lo que viene a ser lo mismo, sobre todo en unos tiempos en que la vida es difícil para el que está aislado.

Tales son, esbozadas de forma muy sumaria, las bases de esta sociedad feudal, radicalmente distinta de lo que se ha conocido después en cuanto a formas sociales. Así, admite el derecho a la guerra privada, que es el derecho que tiene el grupo a vengar la ofensa sufrida por uno de sus miembros y a obtener reparación por ello. De todas formas, cuando se evoca la sociedad feudal hay que acostumbrarse a pensar más bien en términos de linaje, de familia, de casa, que de voces individuales. Sin embargo, esta misma sociedad reposa sobre vínculos personales, de hombre a hombre; uno se compromete ante determinado señor. Si sobreviene algún incidente, hay que renovar el compromiso que se ha tomado. Así se despliega la historia de los tiempos feudales, hecha de juegos de alianzas que se atan y se desatan; aquí es un vasallo —señalemos de paso que éste es un término de origen céltico— que ha prestado homenaje a su señor pero que después resulta culpable de infidelidad; allá, otro que, después de haber prestado homenaje al padre, se niega a hacerlo con el hijo... Las guerras feudales, que no se parecen en nada a las guerras de nuestro tiempo, tienen su origen en este tejido extremadamente complejo de compromisos personales y de tradiciones comunitarias que constituyen la sociedad de entonces. En nuestros días, en que, como reacción al poder impersonal de la ley y al poder, más impersonal aún, de la colectividad, se ven desarrollarse aquí y allá tendencias a la comunidad, sería muy interesante estudiar

este «precedente»; no con la intención de imitarlo, ciertamente, sino simplemente por curiosidad histórica, y humana; y esto puede permitir, entre otras cosas, rechazar el reproche de utopía que se opone siempre a las tentativas nuevas.

Sociedad de tendencia comunitaria, aunque regida por compromisos personales, la sociedad feudal es también una sociedad esencialmente de la tierra, rural. Hemos estado hasta tal punto dominados por las formas de supremacía urbana que admitimos como un axioma que la civilización viene de la ciudad. Hasta la palabra «urbanidad» es un recuerdo la *urbs* antigua. Pero éste no es un término medieval. Toda la historia de los tiempos feudales nos demuestra lo contrario.

Hubo una civilización nacida en el castillo, es decir, en la hacienda, luego surgida de los marcos rurales, que no tenía nada que ver con la vida urbana. Esta civilización dio lugar a la vida cortés, cuyo nombre mismo indica su origen, pues nació en la *corte*, el patio, es decir, en la parte del castillo en la que todo el mundo se encuentra.

El castillo feudal: órgano de defensa, lugar vital de la hacienda, asilo natural de toda la población rural en caso de ataque, centro cultural, rico en tradiciones originales, desprendido de toda influencia antigua (aunque todas las obras legadas por la Antigüedad a menudo fuesen conocidas y practicadas: ¿no hay un monje que, de paso en Montreuil-Bellay, encuentra al señor absorbido en la lectura de Vegecio?). Es muy significativo que se hayan vinculado a esta cultura los términos «cortés» y «cortesía»; emanan de una civilización que no debe nada a la ciudad y evocan lo que entonces se propone como ideal a toda una sociedad: un código de honor, y una especie de ritual social, que son los de la caballería; también cierta soltura en las maneras, y, finalmente, una atención llena de consideraciones que la mujer exige del hombre [2].

[2] Más tarde, en los tiempos clásicos, el término de corte se reservará para los círculos allegados al monarca. Es curioso pensar que entonces dará lugar a las palabras *corte*sano y *corte*sana —uno y otro alejados de toda cortesía—. Una etimología, dos civilizaciones.

El castillo no es la única entidad que asume una función educativa: los monasterios, también repartidos por los campos, son, tanto como focos de oración, centros de estudio. Basta para demostrarlo la abundancia y la calidad de los manuscritos de la biblioteca del Mont-Saint-Michel; a pesar de su posición aislada, en un islote perdido, batido por el mar (y del que a finales de la Edad Media se iba a hacer una prisión tanto, al menos, como un convento), este monasterio es, como todos los demás de la época, un centro de saber en medio rural, en estrecha relación con las poblaciones de la zona.

Los monjes, sobre todo los cistercienses, trabajan generalmente ellos mismos una parte de sus tierras, pero también poseen colonos, siervos o libres. Los ejemplos de siervos que llegaron a obtener dignidades eclesiásticas o laicas muestran, por lo demás, que las comunidades religiosas no consideraban a los campesinos como una reserva cómoda de mano de obra o de hermanos legos. Desde principios del siglo XIII se asiste a la creación, en el seno de las ciudades, de un nuevo tipo de monasterios que marcarán profundamente la evolución general. Si los frailes dominicos y franciscanos se instalan en medio urbano, ello es señal de que las ciudades han adquirido importancia; pero pasará mucho tiempo todavía antes de que este fenómeno se desarrolle hasta el punto de suplantar la influencia de los monasterios benedictinos, centros, como los castillos, de una cultura verdaderamente rural y comunal. Poco a poco se verá declinar esta cultura; a partir del siglo XVI, los órganos de gobierno y de administración, las escuelas, en una palabra, los centros del saber y del poder, residirán en las ciudades; sea lo que fuere, en el siglo XVII, a pesar de los esfuerzos clarividentes de un Sully, ya no habrá más actividad intelectual en el medio rural, salvo en un grado muy debilitado —degeneración que se extiende pronto a todas las provincias[3], pues todos los

[3] Hay que meditar un poco sobre una comedia como *Monsieur de Pourceaugnac* para comprender con cuánto desprecio cubre desde entonces a las «provincias» ese atento servidor de la Corte que se llamaba Molière.

que se consideran dignos de una verdadera vida del espíritu se encuentran en París, donde están la Universidad y el Colegio de Francia, o en la Corte—. El punto final será la reorganización administrativa de Francia de 1789, que hizo de la ciudad principal de cada departamento el centro de toda la actividad administrativa, y de París el cerebro que la gobierna. París, a partir del siglo XVII, es la capital de todo el saber de Francia; en el siglo XIX es el término, la cumbre de la carrera para los funcionarios del Estado, y prácticamente el único lugar en el que se encuentra reunido todo lo que constituye una civilización digna de este nombre.

Por esquemático que sea, este cuadro no parece muy discutible; lo que, en cambio, hoy se discute es lo bien fundado de tal supremacía, de una centralización que concentra en un lugar único no sólo los órganos de gobierno, sino incluso los medios de adquirir una instrucción, una formación superior.

Es una sana reacción la que hoy impulsa a la descentralización. Cuando uno piensa que ciertos ámbitos, como el ya citado de la expresión teatral, de la danza o del canto, eran, no hace tanto tiempo, patrimonio casi exclusivo no sólo de la ciudad en general, sino, en Francia, de París y de sus conservatorios, no puede más que asombrarse; el monopolio creado en el siglo XVII para uso de los Comediantes del rey, y después acentuado, ha resultado ser verdaderamente opresivo y ha ahogado toda actividad válida en las provincias y en nuestros medios rurales.

Por lo demás, podemos preguntarnos si esta situación no se habría prolongado durante mucho tiempo todavía de no ser por los medios técnicos actuales: la radio y la televisión han permitido que todos se beneficiaran de lo que estaba reservado a unos pocos. La difusión de la cultura se ve hoy facilitada por ello; se puede criticar el nivel en el que se lleva a cabo, pero lo cierto es que los monopolios de antaño han dejado de existir y que, contrariamente a lo que se habría podido temer, la radio y la televisión suscitan actividades locales un poco en todas partes: música, danza y teatro florecen de forma inesperada hasta en regiones que uno hubiera considerado «muy apar-

tadas» y vuelven a ser un terreno común, accesible a todos. Este inmenso progreso es casi universal y en todas partes va acompañado de intentos, todos locales, de recuperar las fuentes de cultura originales, las de la comarca, del pueblo o de la región, durante tanto tiempo ignoradas y despreciadas, pero que, en definitiva, no piden sino volver a surgir. Por otra parte, ampliando nuestra reflexión de Francia a Europa, y de Europa al mundo entero, es probable que esta nueva sensibilidad se desarrolle, teniendo en cuenta a la vez esta dimensión planetaria y estas múltiples posibilidades locales en las que cada grupo humano, tribu, etnia o comunidad cualquiera, e incluso cada ser humano, puede sentirse enraizado y puede expresarse a sí mismo.

Pero, volviendo a nuestro tema, quedaría por examinar el papel que desempeñaba el rey en la sociedad feudal, y especialmente en la época en que ésta llegó a su equilibrio y su apogeo, es decir, a finales del siglo X y hasta el XV. La fórmula de los reyes «que en mil años hicieron a Francia[4]», algo gastada hoy en día, es engañosa en un punto importante: la confusión entre realeza medieval y monarquía clásica. Poco importa que haya habido o no continuidad hereditaria[5]; si se considera la realeza en cuanto a su papel político, militar y administrativo, ¿cómo ver en Luis XIV al continuador de san Luis? La identidad de los términos es entonces, en sí, un error histórico; en realidad, la evolución de la función real ha sido tan profunda que se impondría el uso de denominaciones diferentes. El rey feudal es señor entre otros señores; al igual que los demás, administra un feudo personal, en el que imparte justicia, defiende a los que lo habitan y recibe los censos en especie o en dinero. Fuera de este ámbito está el rey, aquel que ha sido marcado con la unción santa; es el árbitro designado en los conflictos, el

[4] Era, como se recordará, la de Maurras y la *Action française*.

[5] La noción de rey legítimo, ligada jurídicamente a la costumbre de transmisión de padre a hijo, pudo ser importante para los pueblos en el pasado; no es injuriar a nadie constatar que hoy —y desde hace mucho tiempo— ya no cuenta.

señor de los señores, el que asume la defensa del reino y al que, por esta razón, los demás señores deben una ayuda militar, establecida, por lo demás, en un tiempo muy limitado: cuarenta días por año. La costumbre regula las modalidades según las cuales se le proporciona esta ayuda, pero su título de rey no significa que su poder económico o militar sea más grande que el de tal o cual vasallo; simplemente la prudencia humana le dictará la preocupación de mantener un equilibrio, bien entre los grandes vasallos, o bien entre éstos y él mismo; y por esto los matrimonios y las herencias presentan entonces una importancia tan grande.

Señalemos, por lo demás, que el poder real, aun siendo sobre todo moral, no por ello es platónico. Un hecho lo demuestra perfectamente: cuando el rey de Francia Luis VII quiere cumplir con su deber de protección respecto a uno de sus más poderosos vasallos, Raimundo V, conde de Tolosa, amenazado por Enrique II Plantagenet, bastará con su sola presencia en el castillo de Tolosa para que el agresor abandone sus proyectos bélicos. Es lo que ocurrió en 1159. El Languedoc, que desde los tiempos más remotos había formado parte del reino de Francia, ofrece así un ejemplo clarísimo de lo que fueron en la época feudal las relaciones de señor a vasallo. En nuestro tiempo los historiadores se han esforzado por encontrar diversas razones, plausibles para ellos (es decir, de orden económico o militar), para explicar la actitud de Enrique II al renunciar a asediar Tolosa por la única razón de que su señor, el rey de Francia, estaba encerrado en ella; pero los contemporáneos, en cambio, comprendieron perfectamente que, aun siendo él mismo rey[6], Enrique Plantagenet tenía la obligación de respetar lo que para el rey feudal eran las reglas de juego; en sus propios dominios tenía vasallos que, si él las hubiera violado, no habrían dejado de uti-

[6] Enrique Plantagenet, vasallo del rey de Francia por sus feudos continentales (prácticamente todo el oeste del país, desde Normandía hasta Gascuña), también era, desde el año 1154, rey de Inglaterra.

lizar este hecho como pretexto para actuar del mismo modo. El episodio es muy significativo, y también las incomprensiones a que ha dado lugar.

Sea cual sea su autoridad, el rey feudal no posee sin embargo ninguno de los atributos que se reconocen como los de un poder soberano; no puede ni promulgar leyes generales, ni percibir impuestos sobre el conjunto de su reino, ni reclutar un ejército. Pero la evolución que va a tener lugar, sobre todo en el siglo XV, acaba precisamente confiriéndole estos poderes; ésta es la consecuencia directa del renacimiento del derecho romano, al que nunca se dará demasiada importancia. Son los legistas meridionales, todopoderosos en la corte de Felipe el Hermoso, los primeros en formular los principios que iban a hacer del señor feudal un soberano: «El rey de Francia es emperador en su reino... su voluntad tiene fuerza de ley», —semejantes principios, en la época en la que se proclaman, son puras utopías; pero nada es más frecuente en la historia del mundo que ver cómo las utopías se convierten en realidades—. En este caso, se necesitaron casi doscientos años. La evolución probablemente habría sido menos rápida si las circunstancias no hubiesen acelerado su maduración. Las guerras y los grandes desastres públicos, hambres, epidemias, etc., que marcan el siglo XIV y la primera mitad del XV fueron factores determinantes. Carlos VII será el primer rey que dispondrá al final de su reinado de un ejército y un impuesto permanentes. Su hijo Luis XI inaugurará la instauración de una administración verdaderamente centralizada que habría colmado los deseos de un Felipe el Hermoso. Pero el rey no se convierte verdaderamente en monarca, con pleno poder soberano, hasta Francisco I, cuando éste concluye con el papa León X el Concordato, que hace de él el jefe de la Iglesia de Francia, con potestad para nombrar él mismo los obispos y abades de su reino; la Iglesia, a causa de ello, iba a transformarse profunda y fundamentalmente. El monarca, el que gobierna *solo (monos)*, posee plenos poderes no sólo sobre la administración, el ejército y las finanzas, sino incluso sobre las conciencias. En lo sucesivo, el término adecuado es el de

monarca, y no el de rey. El poder, sobre todo en Francia, es absoluto, centralizado. Ciertas incoherencias limitan, sin embargo, su fuerza: así, las antiguas instituciones —las de los tiempos feudales, precisamente— deberían haber sido objeto de una reforma. Al no haberse efectuado ésta, ciertos sectores —por ejemplo, el de las finanzas o del ejército— se encontrarán constantemente en falso en la Francia monárquica.

Los recursos del monarca se confundirán más o menos con sus recursos patrimoniales, los de la antigua hacienda real; se necesitará nada menos que la Revolución para que el Estado disponga realmente de un sistema de finanzas públicas digno de este nombre. El ejército seguirá componiéndose de voluntarios, reclutados con dificultad, y sus efectivos sólo serán suficientes gracias a la ayuda de los batallones suizos, que, en tres siglos, proporcionan a Francia más de un millón de soldados y cuatrocientos generales. Los monarcas, en fin, por muy «absolutos» que fueran, no intervinieron en el derecho privado, contentándose con regular, cuando hacía falta, la forma de las actas correspondientes al derecho privado. Las costumbres locales continuaron, pues, en lo esencial, rigiendo este derecho hasta la Revolución.

Lo que es extraño es que entonces, en 1789, se hablara de abolir el «feudalismo». La expresión era lo más inexacta posible, ya que el régimen de la tierra había evolucionado considerablemente en casi cuatrocientos años. Como escribe Albert Soboul: «El feudalismo, en el sentido medieval del término, ya no correspondía a nada en 1789»; pero, añade, «para los contemporáneos, burgueses y, más aún, campesinos, este término abstracto recubría una realidad que ellos conocían muy bien (derechos feudales, autoridad señorial) y que fue finalmente barrida [7]».

Los términos «feudal» y «feudalismo» conocen en aquella época un enojoso envilecimiento. Al igual que se llama «gótico», con un matiz fuertemente peyorativo, a todo lo que no es

[7] *Aujourd'hui l'histoire*, Éd. sociales, 1974, p. 271.

«clásico», también se llama «feudal» a todo aquello que ya no se desea del Antiguo Régimen. En este «todo» hay algunas supervivencias lejanas de los tiempos «feudales»: por ejemplo, la presencia misma del castillo —al menos de aquellos que escaparon de las destrucciones metódicas de Richelieu o de Vauban (¡simples olvidos, la mayoría de las veces!)—, o los privilegios honoríficos, como el de presentar el pan bendito en la iglesia parroquial en ciertas festividades; o también, más raramente, los restos de justicia señorial, a propósito de los cuales no dejaban de circular las leyendas, casi siempre nacidas de juegos de palabras, como el famosísimo «derecho de pernada», etc.

La ambigüedad de ciertos términos evoca a veces, muy erróneamente, la Edad Media: por ejemplo, esa prestación real, instaurada en 1720, que gravita pesadamente sobre la clase campesina, pero que no tiene nada que ver con la antigua prestación señorial, redimida o caída en desuso casi en todas partes.

Lo que era más grave y contribuía a la confusión era que los propietarios burgueses que habían comprado tierras durante los tres siglos del Antiguo Régimen habían hecho investigar con una actividad cada vez mayor los antiguos derechos (censos diversos, en dinero o en especie) a los que esas tierras pudieron haber estado sujetas en el pasado, para percibirlos de nuevo. No es necesario añadir que no trataban de asegurar la contrapartida de protección, que se había convertido en responsabilidad del poder central. En el siglo XVIII había una maestría (corporación) que agrupaba a los llamados feudistas, los investigadores dedicados a esta tarea, que compulsaban los antiguos cartularios y elaboraban los «censiers» y los «terriers» [8].

Si jamás hubo explotación del campesino, del hombre de la tierra, fue realmente en esta época. La averiguación de los antiguos derechos llamados «feudales» restablecía los censos

[8] Registros en los que constan estos antiguos derechos; uno no deja de sorprenderse al constatar el gran número de estos «censiers» (relaciones de censos, es decir, de las cargas que pesan sobre una tierra) datados de los siglos XVII o XVIII, en los archivos públicos o privados.

que habían caído en desuso en el momento de la compra de la tierra, bien porque los antiguos señores hubieran dejado de percibirlos durante un tiempo suficiente como para que la costumbre confirmase su abandono (es lo que pasó, por ejemplo, cuando las cruzadas, de las que muchos no regresaban), o bien porque hubiesen sido «redimidos» o «abonados[9]» por los campesinos.

Ahora bien, la averiguación de los antiguos derechos por parte de los burgueses convertidos en propietarios de haciendas antaño señoriales se instituyó en tales condiciones, con el apoyo de los parlamentos, que el que tenía que demostrar esa «redención» era el campesino —lo cual la mayoría de las veces era imposible, pues en la época feudal los acuerdos eran más a menudo verbales que escritos—. Además, los derechos así recuperados se sumaban, mientras que la mayoría de las veces no habían hecho sino sucederse en la realidad. Se comprende, por tanto, el empeño que pusieron los campesinos, cuando el Gran Miedo de 1789, en quemar los archivos señoriales. Pero estos derechos no tenían de «feudales» más que el nombre. El diezmo es un ejemplo típico del resurgimiento de estos impuestos. Deducido desde la Alta Edad Media en algunas regiones y extendido a la mayoría de los bienes rurales durante el período carolingio para subvenir a las necesidades de los clérigos, acaba por formar parte de las cargas vinculadas a unas tierras; cuando éstas son compradas por un burgués, éste continúa percibiéndolo aun cuando no provea —por razones obvias— el servicio del altar, que se espera del sacerdote. ¿En cuántas comarcas, durante el Antiguo Régimen, sufrió el diezmo esta mutación? No se sabe con exactitud, pero el hecho debía de estar bastante extendido, ya que el término de «diezmo burgués» era corriente en vísperas de la Revolución.

El equívoco en torno al término «feudal» era completo en aquella época. Como lo era en torno al término «gótico», o como se mantiene aún hoy en torno al término «Edad Media»; pues

---

9 Sustituidos por un pago periódico (anual por lo general).

es perfectamente absurdo designar con la palabra «medio», como lo sería un simple período transitorio, a un período de mil años de la historia de la humanidad.

Hay que insistir en ello a causa de los errores y los abusos a los que ha dado lugar este término de feudalismo, sobre todo cuando se lo ha opuesto a ese otro término —también él ambiguo— de «burguesía». El *Manifiesto* de Marx, publicado en 1847, refleja el estado de la ciencia histórica en la época. Marx sitúa en el siglo XVIII el inicio de la «lucha contra el absolutismo feudal» y atribuye a la burguesía, en la historia, «un papel esencialmente revolucionario» —¿acaso no arranca los campos de un «estado de marasmo y barbarie latentes»?—. Todas estas proposiciones son hoy inaceptables para el historiador; los que siguiendo a Marx [10] perpetúan tales errores de vocabulario, necesarios intelectualmente si se quiere mantener a toda costa el esquema feudalismo-burguesía-proletariado, prolongan un equívoco tan erróneo como si continuaran utilizando el término «gótico» tal como se empleaba también en la época de Marx. Dicho de otro modo, los historiadores marxistas, que hablan de feudalismo destruido por la Revolución francesa, recuerdan a esos eclesiásticos que ven en el Concilio Vaticano II el «fin del período constantiniano» —como si no hubiese pasado nada, en más de 1.600 años, entre Constantino (!) y el Vaticano II, como si a princi-

[10] Citemos, entre tantos otros, a ese historiador soviético que ve en Pedro Abelardo «un campeón de la independencia de las ciudades», frente a un san Bernardo que sería un «defensor del feudalismo»...(!) ¡Será bien listo el que encuentre en los escritos de Abelardo la menor alusión a una preocupación cualquiera respecto a la independencia de las ciudades, o en los de san Bernardo, el menor cuidado en relación con el «feudalismo»! Ambos personajes, salidos por igual de la pequeña nobleza rural (cosa que les importaba muy poco, puesto que desde su juventud habían, cada uno por su lado, renunciado a sus derechos), tenían en común lo que constituyó todo su interés durante toda su existencia: la Ciudad celestial, el reino de Dios, cualesquiera que fuesen las vías diferentes que eligieran para acercarse a ella.

Por otra parte, basta recordar aquí las controversias famosas a propósito de Mendel y de Lyssenko para constatar que la Ciencia —y la historia es una ciencia— no puede acomodarse a sistemas preestablecidos.

pios del siglo XVI, sobre todo, no se hubiese producido ese cambio radical en el estado de la Iglesia que fue (sin juego de palabras) el establecimiento de la Iglesia de Estado.

* * *

Si queremos atenernos a los hechos históricos, y no justificar nociones *a priori*, debemos reconocer que el nacimiento y la expansión de la burguesía coinciden exactamente en el tiempo con la gran expansión del régimen feudal. Es en los primeros años del siglo XI cuando aparece en los textos la palabra «burgués»; y es durante el período propiamente feudal (siglos XI-XII-XIII) cuando tiene lugar la creación de ciudades nuevas, la constitución de municipios, la redacción de los estatutos de las ciudades, etc. Si hubo «luchas de clases», éstas se produjeron precisamente en el interior y en el seno mismo de esta burguesía de las ciudades, en las que cierto número de comerciantes más ávidos o más hábiles que otros derribaron, aquí y allá, las barreras opuestas al acaparamiento, al monopolio, a todo lo que proporciona beneficios inmoderados. Además, estas luchas intestinas tuvieron como consecuencia, en la mayoría de los casos, que las ciudades perdieran su autonomía, y ello en el mismo momento (entre los últimos años del siglo XIII y el final del XV) en que se debilitaba también la cuasi autonomía del dominio señorial. En Francia, el gran vencedor fue el rey; se convierte en un monarca a principios del siglo XVI, en el momento en que en Occidente, un poco en todas partes, se constituyen las naciones, en que el Estado, el poder público, vuelve a tener la importancia que había tenido en la Antigüedad romana. Al tomar el poder con la Revolución, la burguesía no destruyó el «feudalismo», sino el Antiguo Régimen que ella había contribuido en gran parte a crear, pero que la mantenía aparte del poder político.

Ciertamente, al oponer así un esquema contra otro, no podemos dejar de estimar que hay irreverencia, casi sacrilegio, en el hecho de tomarse estas libertades con los dogmas; quizá los

historiadores del futuro se sorprenderán de este valor de dogma otorgado indistintamente a todo lo que emana de la filosofía alemana: Marx, Nietzsche, Freud y tantos otros, la mayoría intelectuales de nuestro tiempo.

Sin embargo, para ceñirnos a nuestro terreno, no podemos menos que señalar la inconsecuencia de los historiadores marxistas, que pretenden apoyarse en la Historia, pero que le niegan el derecho de haber progresado en un siglo y medio o casi.

Al fin y al cabo, ya no estamos en la época de Galileo [11]...

[11] En realidad, habría bastado tener en cuenta los progresos de la erudición en materia de historia medieval para que, desde mediados de nuestro siglo XX, las teorías basadas en el «materialismo histórico» resultaran tan caducas como pueden serlo, en 1989, el telón de acero o el muro de Berlín.

5

Ranas y hombres

La esclavitud es probablemente el hecho de civilzación que marca más profundamente a las sociedades antiguas. Ahora bien, es curioso observar, cuando se repasan los manuales de historia, la discreción con la que se evoca; ya se trate de la desaparición de la esclavitud al inicio mismo de la Alta Edad Media, o de su brusca reaparición a comienzos del siglo XVI, se observa respecto a ella una rara moderación. Si uno se entretiene, como nosotros lo hemos hecho, en revisar los manuales escolares de segunda enseñanza, constata que *ninguno* de ellos señala la desaparición progresiva de la esclavitud a partir del siglo IV. Evocan la servidumbre medieval en términos muy severos, pero silencian el retorno de la esclavitud en el siglo XVI, a pesar de ser éste un fenómeno bastante paradójico.

Para un espíritu ingenuo, hay ahí de que sorprenderse; parece difícil negar que la sociedad antigua consideraba la esclavitud como algo natural y necesario. Aunque durante los últimos tiempos de esta sociedad (que por otra parte coinciden con la ascensión del cristianismo) un Séneca señalara que un esclavo es un hombre (reflexión meramente personal que emana de un espíritu muy elevado, que fue un ser de excepción en su época y que, además, sólo mediante el suicidio escapó a la condena

a muerte por parte del poder imperial), lo cierto es que la esclavitud subsistió hasta la época que denominamos Alta Edad Media. Los historiadores de la Roma antigua no han visto en ello nada malo, igual que los propios romanos, y, mientras ha durado la admiración exclusiva y sin matices por la Antigüedad clásica, es decir, desde el siglo XVI hasta nuestros días, no ha habido nadie que denunciara este enorme fallo en una sociedad que tanto se ha puesto como ejemplo. El propio Bossuet se esforzó en demostrar que la esclavitud era «de derecho natural». En cambio, ha habido indignación por la servidumbre medieval, tan característica de aquellos siglos oscuros en los que reinaban la ignorancia y la tiranía. Todavía hoy algunos universitarios, con el deseo evidente de simplificar la cuestión, traducen la palabra *servus* por *esclavo* en los textos del siglo XII. En esto se hallan en contradicción formal con la historia del derecho y con las costumbres de la época que evocan, pero ganan en comodidad moral. Algunos emplean procedimientos más sutiles, como aquel que, hablando de la esclavitud practicada en el mundo musulmán, declara que los demás ribereños del Mediterráneo, en la época carolingia, *sin duda debieron de* comprar y vender también esclavos. Este «sin duda debieron de» ¿es aceptable en el plano del rigor histórico[1]?

Dejemos a un lado estas fantasías. El hecho es que no hay una medida común entre el *servus* antiguo, el esclavo, y el *servus* medieval, el siervo. Porque uno es una cosa, y el otro, un

[1] Tanto menos aceptable cuanto que quedan algunos indicios —extremadamente raros, es cierto— de ventas o compras de esclavos en el Oriente Próximo musulmán, de las que se encuentra un eco, por ejemplo, en las minutas de los notarios marselleses en pleno siglo XIII. Prueba indiscutible de que los comerciantes meridionales relacionados con los países berberiscos no dejaban de participar en un comercio expresamente prohibido por la Iglesia y condenado por las costumbres de la época. Pero era en las mismas proporciones y las mismas condiciones que el comercio de esclavos que se hacía, también en Marsella, a finales del siglo XIX, e incluso a principios del XX, practicado por algunos armadores poco escrupulosos, sin consideración para las leyes civiles y mucho después de la prohibición general de la esclavitud.

hombre. El sentido de la persona humana entre los tiempos antiguos y el tiempo medieval conoció una mutación, lenta porque la esclavitud estaba profundamente anclada en las costumbres de la sociedad romana en particular, pero irreversible. Y, en consecuencia, la esclavitud, que es quizá la tentación más profunda de la humanidad, ya no podrá practicarse después con plena buena conciencia.

La sustitución de la esclavitud por la servidumbre es sin duda el hecho social que subraya mejor la desaparición de la influencia del derecho romano y de la mentalidad romana en las sociedades occidentales a partir de los siglos V y VI. Cuando Salviano, el sacerdote marsellés, exclama ante la caída del Imperio: «El único voto que formulan los romanos (entiéndase los pueblos sometidos a Roma) es el de no tener que volver a caer jamás bajo el yugo de Roma», expresaba un sentimiento de liberación muy parecido al que experimentan los pueblos descolonizados hoy en día. En efecto, las dos situaciones son equivalentes (teniendo en cuenta las inevitables diferencias: ¿qué historiador se atrevería a sostener que la historia pueda repetirse?). Esta toma de conciencia de un pueblo liberado del imperialismo romano, de sus instituciones, de sus funcionarios y de sus comerciantes, es la que viven actualmente muchos pueblos de África y Asia.

A pesar de ciertos beneficios muy apreciables, y por lo demás justamente apreciados por las víctimas de la colonización romana, ésta, una vez derrumbada, dio paso a las costumbres originales de los diversos pueblos de Occidente cuyas afinidades con los «bárbaros» eran evidentes. Estos pueblos célticos y germánicos no conocían más que una forma muy suave de esclavitud, que no estaba en contradicción con el cristianismo: por esto el siervo medieval es una persona, tratada como tal; su amo no tiene sobre él este derecho de vida y de muerte que le reconocía el derecho romano. Por otra parte, mucho más que una categoría jurídica determinada, la servidumbre es un estado, ligado a un modo de vida esencialmente rural y vinculado a la tierra; obedece a los imperativos agrícolas y ante todo a

esa necesaria estabilidad que implica el cultivo de una tierra. En la sociedad que vemos nacer en los siglos VI y VII, la vida se organiza en torno al suelo nutricio, y el siervo es aquel de quien se exige la estabilidad: tiene que permanecer en la hacienda, está obligado a cultivarla, a labrar, sembrar y también a cosechar; pues, si bien le está prohibido abandonar esta tierra, él sabe que tendrá su parte de la cosecha. Dicho de otro modo, el señor de la hacienda no puede expulsarle, como tampoco el siervo puede marcharse. Este vínculo íntimo del hombre y la tierra en la que vive es lo que constituye la servidumbre, pues, por otro lado, el siervo tiene todos los derechos del hombre libre: puede casarse, fundar una familia, y su tierra pasará a sus hijos cuando muera, lo mismo que los bienes que haya podido adquirir. Señalemos que el señor, aunque evidentemente en una escala muy distinta, tiene las mismas obligaciones que el siervo, ya que no puede vender ni enajenar su tierra, ni abandonarla.

La situación del siervo es, como se ve, radicalmente diferente y sin medida común con la del esclavo, que no tenía el derecho de casarse, ni de fundar una familia, ni de prevalecerse en nada de la dignidad de la persona humana: es un objeto que se puede comprar o vender y sobre el cual el poder de otro hombre, su amo, no tiene límites.

En la memoria de las personas de mi generación, el siervo medieval evoca, por asociación de ideas, un largo concierto de ranas. En efecto, según nuestros manuales escolares, el siervo pasaba la mayor parte de su tiempo batiendo los estanques para hacer callar a las ranas que no dejaban dormir a su amo. El que una fábula de esta dimensión en lo absurdo haya podido encontrar audiencia —y se ha mencionado en los textos desde principios del siglo XVII— demuestra cierta revancha de lo imaginario sobre lo racional: no se intentaba siquiera saber qué hubiese hecho más ruido, la rana —admitiendo que se la hubiese podido hacer callar— o el hombre ocupado en batir el estanque.

Se ha hecho también mucha literatura sobre este hombre de la tierra, este ser sin relieve, anónimo, del que los textos no

hablan. Lo cual sólo es cierto en parte, pues un examen atento de nuestros documentos de archivo permitiría, en muchos casos, reconstruir la historia misma de los siervos, y esto es lo que ha podido hacer, con exactitud y talento, un historiador como Jacques Boussard[2]. El estudio del cartulario de la abadía de Ronceray le ha permitido reconstruir la historia de un siervo, Constant le Roux: un hombre muy de nuestra tierra, del linaje innumerable de los Le Grand, Le Fort, Le Roux de todas clases, cuya vida y actividad, por humildes que sean, se deducen del estudio de documentos de apariencia muy insignificante, estas confesiones, censos, contratos, documentos de donaciones, de intercambios, etc., cuyas riquezas potenciales están lejos de haberse agotado.

Este Constant le Roux, siervo del señor de Chantoceaux en Anjou, vive en los últimos años del siglo XI. Es un trabajador obstinado, dotado además de una astucia instintiva que le permite no desaprovechar ninguna ocasión de redondear su parcela: las religiosas del monasterio de Ronceray le confían la custodia de una bodega próxima a la iglesia de Saint-Évroult y de unas viñas en el lugar llamado la Doutre. Después es la condesa de Anjou quien le hace don de otra bodega, cerca de las murallas de Angers. Las monjas de Ronceray, a quienes han legado una casa, un horno y unas viñas situadas muy cerca de la bodega de Constant, hacia la puerta de Chanzé, encuentran práctico confiarle el cuidado de todo el conjunto, a título vitalicio; poco después redondean el lote añadiéndole la tierra de l'Espau, que consta de prados y pastos. Pronto Constant, que se ha casado, se cansa de trabajar obteniendo sólo la mitad de los beneficios; a fuerza de insistir ante las religiosas, consigue hacerse conceder las tierras en arrendamiento, lo que para él es mucho más ventajoso. Redondea todavía su explotación con una viña en Beaumont y dos fanegas de prados en la Roche-de-

---

[2] J. Boussard en «La vie en Anjou du IXe au XIIIe siècle», *Le Moyen Age*, t. LVI, 1950, p. 29-68.

Chanzé. Después, al no haber tenido hijos, obtiene de las monjas que sus tierras sean reservadas para su sobrino Gautier, mientras que su sobrina Yseut se casará con el bodeguero de la abadía, Rohot. Por último —y su historia es hasta el fin típica de la época—, entrará de monje en la abadía de Saint-Aubin, en el ocaso de su vida, mientras que su mujer, por su parte, será admitida como monja en Ronceray.

Añadamos que, para quien aceptara estudiar los documentos, aparecerían muchos Constant le Roux, hombres dotados de la misma tenacidad y que lograron el mismo humilde éxito. Pensamos, por ejemplo, en el documento que se expuso en el Museo de Historia de Francia en el que se veían dos siervas, llamadas Auberede y Romelde, que, a finales del siglo XI (entre 1089 y 1095), compraban su liberación a cambio de una casa que poseían en Beauvais en la plaza del mercado; lo que basta para demostrar que los siervos (en este caso unas siervas) tenían entonces la posibilidad de poseer bienes propios.

Una vez sentado esto, es evidente que la condición de siervo no debía de ser muy envidiable y que liberar a los siervos era una obra pía. Los más antiguos cartularios contienen múltiples documentos de liberación, que a veces afectan a cien, doscientos o quinientos siervos, y otras veces a una sola familia o incluso a un solo hombre. Con la servidumbre pasaba lo mismo que con toda restricción a la libertad del hombre: considerada soportable mientras es una contrapartida impuesta por las necesidades vitales, se vuelve intolerable a partir del momento en que el hombre puede asegurarse la subsistencia por sí mismo. El campesino podía considerar positivo el hecho de vivir en una hacienda de la que no se le podía expulsar; pero cuando pudo ganarse la vida en otra parte, si se sentía más dotado para recorrer los caminos y comerciar, prefería la libertad. Es lo que pasó sobre todo cuando se produjo la expansión urbana, a partir de finales del siglo X y durante el XI; los que se encontraban reunidos en el territorio de una ciudad nueva perteneciente a un señor pedían, en primer lugar, poder ir y venir libremente, facultad negada a los siervos e indispensable para los comerciantes.

En una ocasión pude recoger las confidencias de un viejo obrero agrícola que por su edad ya no podía trabajar y que iba a terminar sus días en el hospicio: «Habría trabajado esta tierra toda mi vida sin poseer ni un metro cuadrado de ella»; comparada con la del siervo medieval, su suerte parecía infinitamente más desgraciada: el siervo de un señor en una hacienda habría tenido la seguridad de poder acabar su vida en ella apaciblemente; nada le pertenecía, pero nadie podía retirarle el uso de la tierra. Y, desde este punto de vista, tenía con la tierra la misma relación que el propio señor: éste no posee nunca en plena propiedad como nosotros lo entenderíamos hoy en día; el propietario es su linaje; él no puede vender o enajenar más que los bienes secundarios que ha obtenido por herencia personal, pero, sobre la hacienda principal, sólo tiene un derecho de uso.

Esta idea particular de las relaciones del hombre con la tierra, en las que la noción de propiedad plena y completa no interviene, es el rasgo específico de la época. Característica del derecho romano, la propiedad, el derecho de «usar y abusar», no existe en nuestras costumbres medievales, que sólo conocen el uso. Y el uso, además, la mayoría de las veces está gravado con múltiples servidumbres: derecho del campesino del lugar a apacentar sus animales en el bosque de la hacienda, derecho de coger madera para la construcción o para su hogar, etc. La costumbre todopoderosa regula así un juego de interdependencias que hace de la sociedad medieval un tejido extremadamente tupido. Complejo para los historiadores, no lo era menos para los contemporáneos; era necesario recurrir a los ancianos de la región para zanjar disputas y conocer de qué manera la costumbre de tal o cual localidad regulaba tal o cual problema. Hay en ello otra oposición radical entre la sociedad antigua y la sociedad medieval, pero también hay para nosotros, que estamos formados por el derecho romano, una extrema dificultad para comprender cómo se establecían las relaciones de hombre a hombre y entre el hombre y la tierra en los tiempos medievales. De los restos de derechos de uso que, en ciertas regiones, persistieron hasta bien entrado el siglo XIX e incluso hasta princi-

pios del XX sólo queda un recuerdo en el lenguaje (así, pasto comunal, bosque vedado, etc.).

El ejemplo de Counozouls (Aude), que hemos citado en nuestra *Histoire de la bourgoisie*[3], ilustra perfectamente la diferencia de naturaleza entre uso feudal y propiedad «a la romana». En este pueblo, a pesar del Código civil en general, y más particularmente del Código forestal, que, desde 1827, regula las condiciones de explotación de los bosques, los habitantes habían podido conservar, todavía a principios del siglo XX, los derechos de uso que poseían desde tiempo inmemorial sobre los bosques que rodean el municipio. Por esto, cuando el nuevo propietario de esos bosques, un industrial llamado Jodot que los había comprado a los La Rochefoucauld[4], quiso hacer respetar lo que él podía legítimamente tratar según la ley como su propiedad particular, chocó con la oposición feroz de los habitantes del pueblo. Hoy todavía se puede decir de los habitantes de Counozouls que viven en plena Edad Media —¡esta vez sin abusar del término!—. Pero para ello han necesitado dar prueba de un espíritu de unión y de una cohesión poco comunes, llegando hasta el punto de declararse «república libre» y de enviar a uno de los suyos a estudiar derecho en Tolosa, para poder defenderse y conservar sobre aquellos bosques los derechos de uso que aseguran su prosperidad.

En resumidas cuentas, en nuestros países occidentales, la vinculación de la servidumbre jugó en favor del campesino. En los países de la Europa central y oriental, el campesino libre estaba expuesto a todos los azares, a toda la inseguridad que es todavía la de una gran parte de los campesinos de África o de Asia (empezando por el terrible factor de expropiación que constituye el endeudamiento del hombre de la tierra con respecto al

[3] *Histoire de la bourgeoisie en France*, París, Éd. du Seuil, 1962, t. II, p. 588-589.

[4] Éstos, como algunos otros antiguos señores, habían dejado subsistir los derechos de uso sobre sus tierras de los que los campesinos habían disfrutado siempre hasta la Revolución.

prestamista, al usurero que le obliga a vender su cosecha antes de recogerla; pero éste es otro tema); sólo mucho más tarde, en la época clásica y en los tiempos modernos, nació, por ejemplo en los países eslavos, una forma de servidumbre infinitamente más dura que la de los campesinos de Occidente en la Edad Media. Éstos, en el siglo XIV, gracias al debilitamiento de la nobleza, poseen prácticamente la tierra que cultivan. Pero, sobre todo a partir del siglo XVII en Francia (del XVI en Inglaterra), el modo de transmisión de la tierra evoluciona. La apropiación que constataba Jean-Jacques Rousseau no viene, como él pensaba, de que los bienes primitivamente comunes se habían cercado (aunque en Inglaterra, por ejemplo, la lucha cristalizó precisamente en torno a los cercados), sino de que la tierra cultivable fue a partir del Antiguo Régimen objeto de compraventa, cosa que no era, salvo de una forma extremadamente limitada, en los tiempos feudales. Así se ve cómo, sobre todo cerca de las ciudades, los que poseen el dinero —comerciantes, parlamentarios, funcionarios reales— compran tierras, mientras que se reduce la parte del campesino, que en lo sucesivo estará mal protegido.

El examen completo de la cuestión necesitaría todo un curso de historia del derecho. Sin entretenernos más en ello, y para volver a la servidumbre, señalemos, entre otros inconvenientes, que en una sociedad muy jerarquizada como era la de la Edad Media, la condición de siervo implica una situación inferior, un poco comparable a la del mestizo hasta una época cercana a la nuestra. Para un hombre libre, sobre todo si es noble, casarse con una sierva es ir a menos; en una época en la que se considera que el grupo social tiene unos derechos sobre el individuo y recíprocamente, semejante unión desigual es causa de tensiones. Por esto la gente trata de liberarse de la servidumbre. La Iglesia, ella misma causa de movilidad social, estimuló mucho la liberación de los siervos. Recordemos el ejemplo impresionante de Suger, quien, a pesar de ser hijo de siervo, fue condiscípulo del futuro rey Luis VI en la abadía de Saint-Denis; en los bancos de la escuela nació entre ellos una amistad que

no iba a terminar más que con su muerte; y es sabido que, siendo ya abad de Saint-Denis, Suger gobernó el reino durante la cruzada de Luis VII, quien, a su regreso, lo proclamó «Padre de la patria».

Cualesquiera que hayan sido las ventajas y los inconvenientes, hay una gran diferencia entre esta servidumbre medieval y el renacimiento de la esclavitud que se produjo bruscamente en el siglo XVI en las colonias de América. Ahora bien, se trata ahí realmente de esclavitud, de personas consideradas y tratadas como cosas, vendidas y transbordadas como cargamentos de mercancías ordinarias. Es incluso este retorno a la esclavitud determinado por la expansión colonial lo que caracteriza al período clásico. Y no se ve que el humanismo, tan honrado en la época, haya prestado ninguna atención a esa porción de la humanidad a la que se esclavizaba como en la Antigüedad.

Sin embargo, parece fuera de duda que la renovada influencia de que gozaba la Antigüedad tuvo un papel en la justificación de este comercio injustificable. En las controversias que, a partir de la primera mitad del siglo XVI, enfrentaron a dominicos como Bartolomé de Las Casas o Vitoria y a los juristas de Salamanca, estos últimos se apoyaban en el ejemplo de la *Pax Romana* para combatir los argumentos de los religiosos que denunciaban ante el rey de España la iniquidad de las guerras de conquista y de la política esclavista[5]. Sus esfuerzos no iban a impedir que los pueblos de Europa sometieran a los de América, de África y después, parcialmente, de Asia para obtener beneficios económicos y políticos. Con el tiempo se llegará a medir la importancia de un estado según su poder colonial. Ello a costa de guerras que serán cada vez más duras, y gracias a la organización metódica de la trata de negros de África, conducidos en carga-

[5] Véase la obra de M. Mahn-Lot, *La Découverte de l'Amérique*, París, Flammarion, col. «Questions d'histoire», 1970, n.º 18, en especial p. 83. También se leerán con provecho los textos traducidos y presentados por el mismo autor: *B. de Las Casas, l'Évangile et la Force*, París, Éd. du Cerf, 1964.

mentos masivos al Nuevo Continente, por ejemplo para el cultivo de la caña de azúcar en las Antillas. Es el famoso «comercio triangular»; los negociantes, sobre todo ingleses, pero también franceses, españoles y portugueses, iban a comprar negros en las costas de África para revenderlos a los plantadores de las Antillas, de la Guayana, etc. Y todavía habría que evocar aquí los grandes genocidios, que se producirán, es cierto, sobre todo en el siglo XIX, empezando por la aniquilación metódica de los indios de América del Norte. Y si en nuestro final de siglo XX el apartheid de África del Sur parece un anacronismo inadmisible, sin duda no dejará de ser interesante recordar que en ciertos países como Australia y Nueva Zelanda la cuestión del apartheid ni siquiera se plantea: todos los autóctonos fueron masacrados [6].

Para volver a Francia y al período clásico, bastará evocar a Colbert y al Rey Sol en Versalles reglamentando con la conciencia perfectamente tranquila las cuestiones referentes a la condición de los esclavos en las Antillas y creando o estimulando las compañías comerciales con las que se hacía el tráfico de esclavos. El resultado fue la opulencia de ciudades como Burdeos, Nantes o La Rochelle. Para ser justos, debemos añadir que Francia fue el único país que elaboró una especie de código que tendía a la protección de los esclavos negros —disposición, por otra parte, muy platónica, ya que eran los blancos los encargados de vigilar su aplicación—. Este estado de cosas, como es sabido, duró en realidad hasta aquel primer verdadero sobresalto de liberación que fue la revolución de 1848 —pues el de 1793 sólo abolió muy temporalmente la esclavitud sobre el papel y sin ningún efecto práctico—. Es sabido que, en las regiones anglosajonas, la esclavitud iba a persistir hasta la guerra de Secesión, y todavía hasta más tarde en el Brasil.

[6] A petición de los Sres. embajadores de Australia y de Nueva Zelanda, precisamos aquí las cifras de la población: Australia, 12 millones y medio de habitantes, de los cuales 150.000 son aborígenes; Nueva Zelanda, según el censo de 1961, 2 millones y medio, de los que 168.000 son aborígenes. Dejamos para el lector la apreciación de estas cifras.

6

La mujer sin alma

En este «año de la mujer» que ha sido 1975, las referencias a la Edad Media se han producido a un ritmo impresionante; la imagen de la Edad Media, de los tiempos oscuros de los que se sale, como la Verdad del pozo, se imponía a todo el mundo y proporcionaba un tema de base para discursos, coloquios, simposios y seminarios de todos los órdenes. Un día que, ante un grupo de personas, evoqué el nombre de Leonor de Aquitania, obtuve enseguida una aprobación entusiasta: «¡Qué personaje tan admirable! —exclamó una de las personas presentes—. En una época en que las mujeres no pensaban más que en tener hijos...». Le hice observar que Leonor también parecía haber pensado en ello, ya que tuvo diez, y, dada su personalidad, esto no había podido suceder por simple inadvertencia. El entusiasmo se enfrió un poco.

El estatuto de la mujer en la Francia medieval es hoy un tema casi nuevo; se le han dedicado pocos estudios serios, se puede decir incluso que los podríamos contar con los dedos de la mano. La sociedad Jean Bodin, cuyos trabajos son notables, editó en 1959-1962 dos gruesos volúmenes (respectivamente de 346 y 770 páginas) sobre *La Mujer*. En esta obra todas las civilizaciones se examinan sucesivamente. La mujer en la sociedad

de Siam, o según los diversos derechos cuneiformes, o en el derecho malikí magrebino, se estudia magistralmente, pero, por lo que respecta a nuestro Occidente medieval, no encontramos más que las diez páginas relativas al derecho canónico, las otras diez del período que va desde el siglo XIII hasta el final del XVII, un estudio dedicado a los tiempos clásicos hasta el Código civil, otro a la monarquía franca y unos trabajos más detallados sobre Italia, Bélgica e Inglaterra en la Edad Media. Esto es rigurosamente todo. Del período feudal no se habla absolutamente para nada.

Es igualmente inútil buscar en esta obra un estudio sobre la mujer en las sociedades célticas, en las que, no obstante, es seguro que desempeñó un papel que contrasta con el limitado papel al que se la confinó en las sociedades de tipo clásico grecorromano. En lo que concierne a los celtas, el hombre y la mujer se encuentran, para los historiadores de nuestro tiempo, en un pie de estricta igualdad, ya que nunca se evoca ni a uno ni a otro. Los celtas han visto, de una vez por todas, cómo se les negaba el derecho a la existencia.

Y, sin embargo, se impone una imagen que he tenido ocasión de evocar en otro lugar [1]. ¿No es sorprendente, en efecto, pensar que en los tiempos feudales la reina es coronada como el rey, generalmente en Reims, a veces en otras catedrales del dominio real (en Sens para Margarita de Provenza), pero siempre por las manos del arzobispo de Reims? Dicho de otro modo: se atribuye a la coronación de la reina tanto valor como a la del rey. Ahora bien, la última reina que fue coronada es María de Médicis; lo fue, además, tardíamente, en 1610, en vísperas del asesinato de su esposo Enrique IV; la ceremonia tuvo lugar en París, de acuerdo con una costumbre adquirida en los siglos anteriores (llegar a Reims representaba entonces una hazaña militar a causa de las guerras anglo-francesas). Y, por otra parte, a partir de esos tiempos medievales (tomando aquí el término en

[1] *Histoire de la bourgeoisie*, op. cit., t. II, p. 30-31.

oposición a los tiempos feudales), la coronación de la reina había tomado menos importancia que la del rey; en una época en que la guerra reinaba en Francia en estado endémico (la de la famosa Guerra de los cien años), las necesidades militares empiezan a prevalecer sobre toda otra preocupación, y el rey es en primer lugar jefe de guerra. En todo caso, en el siglo XVII la reina desaparece literalmente de escena en provecho de la favorita. Basta evocar lo que fue el destino de María Teresa o el de María Leszcynska para convencerse de ello. Y cuando la última reina quiso recuperar una parcela de poder, se le dio la ocasión de arrepentirse de ello, ya que se llamaba María Antonieta (es justo añadir que la última favorita, la Du Barry, fue a reunirse con la última reina en el cadalso).

Este rápido repaso del estatuto de las reinas da una idea bastante exacta de lo que pasó con el conjunto de las mujeres; el lugar que ocupan en la sociedad, la influencia que ejercen, siguen un camino exactamente paralelo. Mientras que una Leonor de Aquitania o una Blanca de Castilla dominan realmente su siglo, ejercen el poder sin discusión en caso de que el rey esté ausente, enfermo o muerto, tienen su cancillería, su viudedad, su campo de actividad personal (que podrían reivindicar como un fecundo ejemplo los movimientos más feministas de nuestro tiempo), la mujer de los tiempos clásicos es relegada a un segundo plano; ya no ejerce influencia si no es clandestinamente y se encuentra, sobre todo, excluida de toda función política o administrativa. Incluso es considerada, y esto sobre todo en los países latinos, incapaz de reinar, de suceder al feudo o al dominio, y finalmente, según nuestro Código, de ejercer un derecho cualquiera sobre sus bienes personales.

Como siempre, es en la historia del derecho donde hay que buscar los hechos y su significación; dicho de otro modo, la razón de ese declive que, con el siglo XIX, se convierte en desaparición total del papel de la mujer, en Francia sobre todo. Su influencia desaparece paralelamente al incremento del derecho romano en los estudios de los juristas, después en las institu-

ciones y, finalmente, en las costumbres. Es una anulación progresiva cuyas etapas principales son muy fáciles de seguir, al menos en Francia.

Es bastante curioso que la primera disposición que aparta a la mujer de la sucesión al trono fuera tomada por Felipe el Hermoso. Es cierto que este rey estaba bajo la influencia de los legistas meridionales que habían invadido literalmente la corte de Francia a principios del siglo XIV y que, representantes típicos de la burguesía de las ciudades, especialmente de las ciudades muy comerciales del Mediodía, redescubrían el derecho romano con una verdadera avidez intelectual. Este derecho, concebido para militares, funcionarios y mercaderes, confería al propietario el *jus utendi et abutendi*, el derecho de usar y abusar, en completa contradicción con el derecho consuetudinario de entonces, pero eminentemente favorable a los que poseían las riquezas, sobre todo mobiliarias. A éstos, esta legislación les parecía, con razón, infinitamente superior a las costumbres existentes para asegurar y garantizar bienes, tráficos y negocios. El derecho romano, cuya influencia vemos renacer en Italia, especialmente en Bolonia, fue la gran tentación del período medieval; fue estudiado con entusiasmo no sólo por la burguesía de las ciudades, sino también por todos aquellos que veían en él un instrumento de centralización y de autoridad. Este derecho, en efecto, se resiente considerablemente de sus orígenes imperialistas y, digámoslo claramente, colonialistas. Es el derecho por excelencia de los que quieren afirmar una autoridad central estatal. Por esto lo reivindican, adoptan y difunden los poderes que buscaban entonces la centralización: el emperador en primer lugar, y luego el papado. A mitad del siglo XIII, el emperador Federico II, cuyas tendencias eran las de un monarca, hizo de él la ley común de los países germánicos. La universidad que funda en Nápoles —la única que los súbditos del emperador están en lo sucesivo autorizados a frecuentar— dispensa el estudio del derecho romano, de modo que este derecho romano es el que rigió las instituciones y las costumbres de los países germánicos en una época en que Occidente todavía no lo

admitía [2]. El estudio del derecho romano, precisamente porque era el derecho imperial, no será admitido en la universidad de París hasta el siglo XVII. Es cierto que, mucho antes, se enseñaba en Tolosa y que, favorecido por el entusiasmo que en el siglo XVI se sentía por la Antigüedad, había empezado a impregnar las costumbres y a modificar los hábitos y las mentalidades en la misma Francia.

Ahora bien, el derecho romano no es favorable a la mujer, como tampoco al niño. Es un derecho monárquico, que no admite más que un sólo término. Es el derecho del *pater familias*, padre, propietario y, en su casa, gran sacerdote, cabeza de familia con un poder sagrado, y en todo caso ilimitado, en lo que concierne a sus hijos: tiene sobre ellos derecho de vida y de muerte, y lo mismo ocurre con respecto a su mujer, a pesar de las limitaciones tardíamente introducidas durante el Bajo Imperio.

Apoyándose en el derecho romano, juristas como Dumoulin, con sus tratados y su enseñanza, contribuyen a la vez a extender el poder del Estado centralizado y también —lo que nos interesa aquí— a restringir la libertad de la mujer y su capacidad de acción, sobre todo en el matrimonio. La influencia de este derecho será tan fuerte que en el siglo XVI la mayoría de edad, que era a los doce años para las muchachas y a los catorce para los muchachos en la mayoría de las costumbres, se vuelve a situar en la misma edad que estaba fijada en Roma, es decir, a los veinticinco años (en Roma la mayoría de edad no contaba mucho, ya que el poder del padre sobre los hijos permanecía efectivo durante toda su vida). Era una clara regresión con respecto al derecho consuetudinario, que permitía que el hijo adquiriera de muy joven una verdadera autonomía, sin que

[2] Paradójicamente, los países germánicos habrían sido modelados así por el derecho romano, mientras que en Francia, mal que les pese a los que permanecen aferrados al mito de la «raza latina», las costumbres estaban formadas por usos que se consideran «germánicos» y a los que más bien habría que calificar de «célticos».

por ello la solidaridad de la familia le fuese retirada. En esta estructura, el padre tenía una autoridad de gerente, no de propietario: no tenía el poder de desheredar a su hijo primogénito, y era la costumbre lo que en las familias, nobles o plebeyas, regulaba la devolución de los bienes, en un sentido que muestra además el poder que la mujer conservaba sobre lo que le pertenecía en propiedad: en el caso de un matrimonio fallecido sin heredero directo, los bienes procedentes del padre iban a la familia paterna, pero los que procedían de la madre regresaban a la familia materna, según el adagio bien conocido del derecho consuetudinario: *paterna paternis, materna maternis.*

Ya en el siglo XVII se observa una profunda evolución de este punto de vista: los hijos, considerados menores de edad hasta los veinticinco años, permanecen bajo el poder paterno, y el carácter de la propiedad tendente a convertirse en el monopolio del padre no hace más que afirmarse. El código de Napoleón da la última mano a este dispositivo y otorga un sentido imperativo a las tendencias que empezaron a afirmarse hacia el final de la época medieval. Recordemos que la mujer no toma obligatoriamente el nombre de su esposo hasta el siglo XVII; y también que sólo con el Concilio de Trento, o sea, en la segunda mitad del siglo XVI, el consentimiento de los padres se hace necesario para el matrimonio de los hijos; al igual que se ha vuelto indispensable la sanción de la Iglesia. Al viejo adagio de épocas anteriores:

Beber, comer, dormir juntos
hacen el matrimonio, según me parece

se añade:

Pero es necesario que la Iglesia lo apruebe.

No faltará quien nos objete que en los tiempos feudales un gran número de uniones eran dispuestas por las familias: niñas y niños desposados desde la cuna, prometidos uno al otro; los

ejemplos abundan, en efecto. No se ha dejado de sacar argumentos de ello cuando se ha querido demostrar que las mujeres no eran libres en aquella época; a lo que es fácil responder que, desde este punto de vista, muchachos y muchachas se encuentran en un pie de igualdad rigurosa, pues se dispone del futuro esposo absolutamente igual que de la futura esposa. No obstante, es indiscutible que entonces pasaba lo que pasa aún hoy en dos tercios del mundo, a saber, que las uniones, en su gran mayoría, eran dispuestas por las familias. Y en las familias nobles, y hasta reales, estas disposiciones formaban parte en cierto modo de las cargas del nacimiento, pues un matrimonio entre dos herederos de feudos o de reinos se consideraba la mejor manera de sellar un tratado de paz, de asegurar la amistad recíproca, y también de prever para el futuro unas herencias fructíferas.

Hubo un poder que luchó contra estas uniones impuestas, y este poder fue la Iglesia, que multiplicó en el derecho canónico las causas de nulidad, no cesó de reclamar la libertad para los que se comprometen entre sí y a menudo se mostró bastante indulgente para tolerar de hecho la ruptura de vínculos impuestos —señalemos que lo fue mucho más en aquella época que posteriormente—. Por otra parte, la simple evidencia nos obliga a constatar que los progresos de la libre elección de los esposos acompañaron en todas partes a los progresos de la difusión del cristianismo. Todavía hoy, donde las leyes reconocen esta libertad, tan justamente reivindicada, es en los países cristianos, mientras que en los países musulmanes o en los de Extremo Oriente esta libertad, que nos parece esencial, no existe o sólo se ha concedido en tiempos muy recientes[3].

Esto nos lleva a discutir el eslogan de «la Iglesia hostil a la mujer». No nos entretendremos en examinar el conjunto de

[3] «La legislación musulmana prohíbe a la mujer lo que ésta reivindica hoy y a lo que llama sus derechos, y que no consiste sino en una agresión contra los derechos que sólo han sido conferidos a los hombres.» Así se expresaba en 1952, en la publicación intitulada *Al Misri*, el Cheikh Hasanam Makhluf (véase *La Documentation française*, n.º 2418, 31 de mayo de 1952, p. 4).

una cuestión que necesitaría un volumen aparte; tampoco iremos a discutir las tonterías evidentes[4] que se han proferido en este sentido. «Hasta el siglo XV la Iglesia no admitió que la mujer tuviera un alma», afirmaba cándidamente un día por la radio no sé qué novelista sin duda animada de buenas intenciones, pero cuya información presentaba algunas lagunas. ¡Así, durante siglos, se habría bautizado, confesado y admitido en la Eucaristía a unos seres sin alma! En este caso, ¿por qué no a los animales? Es extraño que los primeros mártires venerados como santos hayan sido mujeres y no hombres: santa Inés, santa Cecilia, santa Ágata y tantas otras. Es triste, verdaderamente, que santa Blandina o santa Genoveva estuvieran desprovistas de alma inmortal. Es sorprendente que una de las pinturas más antiguas de las catacumbas (en el cementerio de Priscila) haya representado precisamente a *la Virgen con el Niño*, bien designada por la estrella y el profeta Isaías. En fin, ¿a quién creer, a los que reprochan a la Iglesia medieval, precisamente, el culto a la Virgen María, o a los que opinan que la Virgen era considerada entonces una criatura sin alma?

Sin entretenernos, pues, con estas pamplinas, recordaremos aquí que algunas mujeres (a las que nada designaba particularmente por su familia o su nacimiento, ya que procedían, como diríamos hoy, de todas las capas sociales) gozaron en la Iglesia, y por su función en la Iglesia, de un poder extraordi-

---

[4] Cuando redactamos este libro no creímos necesario recordar el origen de esta ridícula afirmación. Pero como resulta que la hemos oído repetir recientemente (1989), esta puntualización puede parecer útil. Gregorio de Tours, en su *Historia de los Francos* (cap. 91), cuenta que, en el sínodo de Mâcon del año 486 —al que no asistió, y con razón—, uno de los prelados observó «que no se debía incluir a las mujeres bajo el nombre de hombres», dando a la palabra *homo* el sentido restrictivo del latín *vir*. Añade que, apelando a las Sagradas Escrituras, «los argumentos de los obispos le hicieron rectificar» esta falsa interpretación, cosa que «hizo cesar la discusión». Pero los autores de la Gran Enciclopedia del siglo XVIII iban a explotar este incidente insignificante (que los cánones del concilio ni siquiera reflejan) para hacer creer que se negaba la naturaleza humana a la mujer...

nario en la Edad Media. Algunas abadesas eran señores feudales cuyo poder era respetado igual que el de los demás señores; algunas llevaban el báculo como el obispo; administraban a menudo vastos territorios con pueblos, parroquias... Un ejemplo entre otros mil: a mediados del siglo XII, los cartularios nos permiten seguir la formación del monasterio del Paráclito, cuya superiora es Eloísa; basta recorrerlos para constatar que la vida de una abadesa de la época incluye todo un aspecto administrativo: se acumulan las donaciones, que permiten percibir aquí el diezmo de una viña, allá tener derecho a censos sobre el heno o el trigo, aquí gozar de una granja, y allá de un derecho de pastoreo en el bosque... Su actividad es también la de un explotador, e incluso de un señor. Esto quiere decir que, por sus funciones religiosas, ciertas mujeres ejercen, incluso en la vida laica, un poder que muchos hombres podrían envidiarles hoy en día.

Por otra parte, observamos que las religiosas de esta época —sobre las que, dicho sea de paso, nos faltan del todo estudios serios— son en su mayoría mujeres extremadamente instruidas, que habrían podido rivalizar en saber con los monjes más letrados de la época. La propia Eloísa conoce y enseña a sus monjas el griego y el hebreo. De una abadía de mujeres, la de Gandersheim, proviene un manuscrito del siglo X que contiene seis comedias en prosa rimada, imitadas de Terencio; se atribuyen a la famosa abadesa Hrotsvitha, de la que, por otra parte, es sabida la influencia que ejerció sobre el desarrollo literario de los países germánicos. Estas comedias, probablemente representadas por las religiosas, son consideradas, desde el punto de vista de la historia del arte dramático, la prueba de una tradición escolar que debió de contribuir al desarrollo del teatro en la Edad Media. Añadamos de paso que muchos monasterios de hombres o de mujeres dispensaban localmente instrucción a los niños de la región.

También es sorprendente constatar que la enciclopedia más conocida del siglo XII emana de una religiosa, la abadesa Herrade de Landsberg. Es el famoso *Hortus deliciarum, Jardín de*

las delicias, en el que los eruditos recogen las informaciones más seguras respecto al estado de las técnicas en su época. Se podría decir lo mismo de las obras de la célebre Hildegarda de Bingen. Otra religiosa, Gertrudis de Helfta, en el siglo XIII, nos cuenta lo contenta que estuvo de pasar del estado de «gramática» al de «teóloga», es decir, que después de haber recorrido el ciclo de los estudios preparatorios aborda el ciclo superior, como se hacía en la Universidad. Lo que demuestra que, todavía en el siglo XIII, los conventos de mujeres son lo que siempre habían sido desde que san Jerónimo instituyó el primero de ellos, la comunidad de Belén: centros de oración, pero también de ciencia religiosa, de exégesis y de erudición; en ellos se estudia la Santa Escritura, considerada la base de todo conocimiento, y también todos los elementos del saber religioso y profano. Las religiosas son jóvenes instruidas; además, entrar en el convento es una vía normal para las que quieren desarrollar sus conocimientos más allá del nivel corriente. Lo que pareció extraordinario en Eloísa en su juventud es el hecho de que, no siendo religiosa y no deseando manifiestamente entrar en el convento, siguiera no obstante estudios muy áridos en lugar de contentarse con la vida más frívola y más despreocupada de una muchacha deseosa de «permanecer en el siglo». La carta que Pedro el Venerable le envió lo dice expresamente.

Pero hay algo más sorprendente. Si uno quiere hacerse una idea exacta del lugar que ocupaba la mujer en la Iglesia de los tiempos feudales, tiene que preguntarse qué se diría en nuestro siglo XX de unos conventos de hombres colocados bajo el magisterio de una mujer. Un proyecto de este género ¿tendría en nuestra época la menor posibilidad de llegar a buen fin? Esto es, sin embargo, lo que realizó con pleno éxito, y sin provocar el menor escándalo en la Iglesia, Robert de Arbrissel en Fontevrault, durante los primeros años del siglo XII. Tras decidir asentar a la multitud inverosímil de hombres y mujeres que seguían sus pasos —pues fue uno de los mayores convertidores de todos los tiempos— Robert de Arbrissel decidió fundar dos conven-

tos, uno de hombres y el otro de mujeres [5]; entre ellos se levantaba la iglesia, que era el único lugar en el que monjes y monjas podían encontrarse. Ahora bien, este monasterio doble fue puesto bajo la autoridad, no de un abad, sino de una abadesa. Ésta, por voluntad de su fundador, tenía que ser una viuda, con la experiencia del matrimonio. Añadamos, para completar, que la primera abadesa, Petronila de Chemillé, que presidió los destinos de esta orden de Fontevrault, tenía 22 años. Una vez más, no se ve que hoy semejante audacia tuviera la menor posibilidad de plantearse.

Si se examinan los hechos, la conclusión se impone: durante todo el período feudal el lugar de la mujer en la Iglesia fue sin duda diferente del lugar del hombre (¿y en qué medida no sería una prueba de sabiduría el hecho de tener en cuenta que el hombre y la mujer son dos seres iguales, pero diferentes?), pero fue un lugar eminente, que por otra parte simboliza perfectamente el culto, eminente también, rendido a la Virgen entre todos los santos. Y apenas sorprende que la época termine con un rostro de mujer: el de Juana de Arco, la cual, dicho sea de paso, en los siglos siguientes nunca habría podido obtener la audiencia y suscitar la confianza que a fin de cuentas obtuvo.

También es sorprendente observar el endurecimiento que se produce con respecto a la mujer en el extremo final del siglo XIII. Es muy significativa la medida con la que el papa Bonifacio VIII, en 1298, decide para las monjas (cartujas, cistercienses) la clausura total y rigurosa que han conocido desde entonces. En lo sucesivo ya no se admitirá que la religiosa se mezcle con el mundo. Tampoco se tolerarán más esas laicas consagradas que fueron en el siglo XIII las beguinas, que llevaban la vida de todo el mundo pero que se consagraban mediante votos. En el siglo XVII, sobre todo, las religiosas de la Visitación, destinadas por su fundadora a mezclarse con la existencia

[5] Hubo, por otra parte, numerosas órdenes dobles en aquella época, sobre todo en las regiones anglosajonas y en España.

cotidiana, se verán obligadas a conformarse a la misma clausura que las carmelitas, de modo que san Vicente de Paúl, para permitir que las Hijas de la Caridad puedan prestar servicio a la gente humilde, ir a cuidar a los enfermos y ayudar a las familias necesitadas, se abstendrá de tratarlas como religiosas y de hacerles tomar el velo; su suerte habría sido entonces la misma que la de las salesas. Ya no se podía concebir que una mujer que hubiese decidido consagrar su vida a Dios no estuviera enclaustrada, mientras que en las nuevas órdenes creadas para los hombres —prueba de ello son los jesuitas— éstos permanecen en el mundo.

Basta decir que el estatuto de la mujer en la Iglesia es exactamente el mismo que en la sociedad civil y que poco a poco se le retiró, después de la Edad Media, todo lo que le confería cierta autonomía, cierta independencia, cierta instrucción. Ahora bien, como en la misma época la Universidad —que sólo admite a hombres— intenta concentrar el saber y la enseñanza, los conventos dejan de ser poco a poco los centros de estudio que eran antes; añadamos que también dejan de ser, y bastante rápidamente, centros de oración.

Así pues, la mujer se ve excluida tanto de la vida eclesial como de la vida intelectual. El movimiento se precipita cuando a principios del siglo XVI el rey de Francia adquiere influencia en el nombramiento de las abadesas y los abades. El mejor ejemplo es la orden de Fontevrault, que se convierte en un asilo para las antiguas amantes del rey. Asilo en el que, por lo demás, se lleva una vida cada vez menos edificante, pues la clausura tan rigurosa no tarda en sufrir alteraciones, confesadas o no. Si bien algunas órdenes, como la del Carmelo o la de Santa Clara, conservan su pureza gracias a las reformas, la mayoría de los monasterios de mujeres, a finales del Antiguo Régimen, son casas acogedoras donde las hijas menores de las grandes familias reciben muchas visitas y donde se juega a las cartas, e incluso a otros «juegos prohibidos», hasta altas horas de la noche.

Quedaría por hablar de las mujeres que no eran ni altas damas, ni abadesas, ni siquiera monjas: campesinas o habitan-

tes de las ciudades, madres de familia o mujeres que ejercían un oficio. Es inútil decir que, para ser correctamente tratada, la cuestión reclamaría varios volúmenes, y también que exigiría unos trabajos preliminares que no se han hecho. Sería indispensable investigar no sólo las colecciones de costumbres o los estatutos de las ciudades, sino también la enorme masa de las actas notariales, sobre todo en el Mediodía, de los cartularios, de los documentos judiciales, o incluso de las encuestas ordenadas por san Luis[6]. En estos documentos se encuentran, tomados de la vida cotidiana, mil pequeños detalles, espigados al azar y sin orden preconcebido, que nos muestran a hombres y mujeres a través de los pequeños hechos de la existencia: aquí la queja de una peluquera, allá de una salinera (comercio de la sal), de una molinera, de la viuda de un labrador, de una castellana, de una mujer «cruzada», etc.

Mediante documentos de este género se puede reconstruir, pieza a pieza, como en un mosaico, la historia real, que se nos aparece, huelga decirlo, muy diferente de las canciones de gesta, de las novelas de caballería o de esas fuentes literarias que tan a menudo se han tomado por fuentes históricas.

El cuadro que se desprende del conjunto de estos documentos presenta para nosotros más de un rasgo sorprendente, ya que vemos, por ejemplo, que las mujeres votan igual que los hombres en las asambleas urbanas o en las de los municipios rurales. A menudo nos hemos entretenido, en conferencias o ponencias diversas, en citar el caso de Gaillardine de Fréchou, que, a propósito de un arrendamiento que la abadía de Saint-Savin propone a los habitantes de Cauterets, en los Pirineos, es la

---

[6] Iniciativa sin precedentes, y por lo demás sin futuro, que consistía en que el rey vigilaba su propia administración dirigiéndose directamente a los administrados: el rey enviaba al lugar a unos investigadores encargados únicamente de recoger las opiniones de la gente humilde que tenía motivos de queja de los agentes reales, y de corregir allí mismo los abusos cometidos; en otras palabras, era la vía eficaz que hubiese remediado los defectos del estatismo.

única que vota *no*, mientras que todo el resto de la población votó *sí*. El voto de las mujeres no se menciona expresamente en todas partes, pero esto puede ser porque no se veía la necesidad de hacerlo. Cuando los textos permiten diferenciar el origen de los votos se observa que, en regiones tan diferentes como los municipios bearneses, ciertos pueblos de Champaña o determinadas ciudades del Este, como Pont-à-Mousson, o también en Turena cuando los estados generales de 1308, las mujeres son nombradas explícitamente entre los votantes, sin que por lo demás esto se presente como un uso particular de la localidad. En los estatutos de las ciudades se indica en general que los votos se recogen en la asamblea de los habitantes sin precisar más; a veces se menciona la edad, indicando, como en Aurillac, que el derecho de voto se ejerce a la edad de veinte años o, en Embrun, a partir de los catorce. Añadamos que, como generalmente los votos se cuentan por fuegos, es decir, por hogares, por casas, más que por individuos, el que representa al «fuego», es decir, el padre de familia, es el llamado a representar a los suyos; si bien el padre de familia es su jefe natural, se da por sentado que su autoridad es la de un gerente y un administrador, no la de un propietario.

En las actas notariales es muy frecuente ver a una mujer casada que actúa por sí misma, por ejemplo, abriendo una tienda o un comercio, y ello sin tener la obligación de presentar ninguna autorización marital. Finalmente, las listas de la talla (ahora diríamos los registros de las contribuciones), cuando se nos han conservado, como es el caso de París a finales del siglo XIII, muestran una multitud de mujeres que ejercen oficios: maestra de escuela, médico, boticaria, yesera, tintorera, copista, miniaturista, encuadernadora, etc.

La mujer no será apartada explícitamente de toda función en el estado hasta finales del siglo XVI, por un decreto del Parlamento fechado en 1593. La influencia creciente del derecho romano no tarda entonces en confinar a la mujer en lo que ha sido, en todos los tiempos, su dominio privilegiado: el cuidado de la casa y la educación de los hijos. Hasta el momento en

que también esto le será quitado por la ley, pues, señalémoslo, con el Código Napoleón, ya ni siquiera es dueña de sus bienes propios y no desempeña en su hogar más que un papel subalterno. Pues, desde Montaigne hasta Jean-Jacques Rousseau, son los hombres quienes componen tratados de educación, mientras que el primer tratado de educación publicado en Francia que haya llegado hasta nosotros emana de una mujer, Dhuoda, que lo compuso (en versos latinos) hacia los años 841-843 para uso de sus hijos [7].

Hace unos años, algunas de las discusiones que tuvieron lugar cuando se planteó la cuestión de la autoridad de los padres en Francia eran bastante desconcertantes para el historiador de la Edad Media; de hecho, la idea de que se necesitara una ley para dar a la mujer un derecho de fiscalización sobre la educación de sus hijos habría parecido paradójica en los tiempos feudales. La comunidad conyugal, el padre y la madre, ejercía entonces conjuntamente la tarea de la educación y la protección de los hijos, así como, llegado el caso, la administración de sus bienes. Bien es verdad que entonces la familia era concebida en un sentido mucho más amplio; esta educación planteaba infinitamente menos problemas porque se efectuaba en el seno de un tejido vital, de una comunidad familiar más extensa y más diversificada que en nuestros días, ya que no se reducía a la célula inicial padre-madre-hijo, sino que incluía también a abuelos, colaterales y domésticos en el sentido etimológico del término. Lo que no impedía que el hijo tuviera, llegado el caso, su personalidad jurídica distinta; así, si heredaba bienes propios (legados, por ejemplo, por un tío), éstos eran administrados por la comunidad familiar, que, en adelante, debía rendirle cuentas de ello.

Se podrían multiplicar los ejemplos de detalles proporcionados por la historia del derecho y la historia de las costumbres que dan fe de la degradación del lugar ocupado por la mujer

[7] P. Riché, *Dhuoda. Manuel pour mon fils*, París, Éd. du Cerf, 1975.

entre las costumbres feudales y el triunfo de una legislación «a la romana» de la que nuestro código está todavía impregnado. De tal modo que en la época en que los moralistas querían ver a «la mujer en el hogar» habría sido más indicado invertir la proposición y exigir que el hogar fuera de la mujer.

La reacción no se ha producido hasta nuestra época. Y además ha sido —digámoslo— muy decepcionante: sucede como si la mujer, loca de satisfacción con la idea de haber penetrado en el mundo masculino, permaneciera incapaz de hacer el esfuerzo de imaginación suplementario que necesitaría para aportar a este mundo su marca propia, la que precisamente falta en nuestra sociedad. Le basta con imitar al hombre, con ser considerada capaz de ejercer los mismos oficios, con adoptar los comportamientos y hasta los hábitos vestimentarios de su compañero, sin ni siquiera plantearse la cuestión de lo que es en sí discutible y debería ser discutido. Cabe preguntarse si no le mueve una admiración inconsciente, y que podemos encontrar excesiva, hacia un mundo masculino que ella cree necesario y suficiente copiar con la mayor exactitud posible, aunque con ello pierda su identidad y niegue de antemano su originalidad.

Este tipo de observaciones nos alejan bastante del mundo feudal; en todo caso pueden inducirnos a desear que este mundo feudal sea un poco mejor conocido por aquellas que creen de buena fe que la mujer «sale por fin de la Edad Media»: tienen mucho que hacer para volver a encontrar el lugar que fue el suyo en los tiempos de la reina Leonor o de la reina Blanca...

7

El índice acusador

En la época en que preparábamos, en los Archivos Nacionales, una exposición sobre el siglo de san Luis, comuniqué a una ayudante, por lo demás muy cultivada, el pasaje bien conocido del *Tesoro* de Brunetto Latini que explica a sus lectores, a mediados del siglo XIII, la redondez de la tierra.

«¡Vaya! —me dijo, muy sorprendida— yo creía que a Galileo le habían quemado vivo en la Edad Media por haber dicho que la tierra era redonda.»

Le expliqué que su frase contenía tres errores históricos: Galileo no había descubierto que la tierra era redonda; esto se sabía desde hacía más de cuatro siglos. Después, no le habían quemado vivo, sino sólo encarcelado, lo que ya era una manera bien poco cortés de tratar a alguien que se daba cuenta por primera vez de que la tierra gira alrededor del sol. Por último, todo esto no ocurrió en la Edad Media. Aquí, para convencerla, tuve que recurrir al Larousse en veinte volúmenes. Con una inmensa sorpresa tuvo que admitir que «el caso de Galileo», que todo el mundo atribuye liberalmente a la Edad Media, pertenecía a la época clásica, ya que tuvo lugar en 1633. Galileo, nacido en 1564 y fallecido en 1642, era contemporáneo de Descartes; tenía treinta y dos años más que éste, pero murió tan

sólo ocho años antes que él. El caso de Galileo tuvo lugar cien años después del nacimiento de Montaigne (1533), más de cien años después de la Reforma (1520), casi doscientos años después de la invención de la imprenta, y, en fin, más de medio siglo después de aquel Concilio de Trento (1547-1563) que se puede considerar, con razón, como el corte entre la Iglesia medieval y la Iglesia de la época clásica.

Añadamos, por otra parte, que si nos colocamos en el punto de vista de la exégesis, el caso de Galileo es típico de la mentalidad clásica [1].

En el siglo XVII los comentadores tienen tendencia a limitarse únicamente al sentido literal; un poco como hoy en día ciertos exégetas sólo están atentos al sentido histórico y reducen la Escritura a elementos contingentes, sin admitir, como se hacía en tiempos de Bernardo de Claraval, que un mismo texto pueda tener varios órdenes de significación, todos igualmente importantes para el creyente.

El caso de Galileo es un insulto al sentido común y al espíritu científico. Pero con demasiada facilidad se lo convierte también en un insulto a la Historia, en el sentido de que no se atribuye a la época en la que efectivamente tuvo lugar, es decir, a la primera mitad del siglo XVII.

Ahora bien, una de las ventajas de la historia es que puede oponerse, con la única fuerza de las fechas, a las generalizaciones, a las teorías y a las leyes. Las fechas son cifras, o sea, la clase de lenguaje que en nuestra época de confusión de lenguas es accesible a todos, tanto a los seres más sencillos como a los cerebros más marcados por las diversas clases de defor-

---

[1] En los tiempos «medievales», los métodos de explicación de los textos implicaban la posibilidad de comentar la Biblia de un modo distinto del mero sentido literal. Es conocida, sobre todo después de los trabajos del P. Henri de Lubac (*Exégèse médiévale*, París, Éd. Aubier, 1959-1962, cuatro volúmenes in-4°), la lectura «según los 4 sentidos», que habituaba a los espíritus a varios órdenes de comentarios sobre un mismo texto: sentido histórico, pero también alegórico, moral, etc.

maciones ideológicas, políticas, filosóficas, e incluso socioculturales. Por lo tanto, se puede decir con toda seguridad que la fecha de la condena de Galileo es en sí tan irrefutable como la del primer paso sobre la luna, tan estable como una ley matemática y tan garantizada como esas revoluciones planetarias que precisamente descubrió Galileo.

El proceso de Galileo es contemporáneo, dicho sea de paso, de la gran época (¡si puede decirse así!) de los procesos de brujería. Es sabido, o más bien es mal sabido, que, si bien siempre ha habido brujos, brujas y, más aún, historias de brujos y brujas, los primeros procesos mencionados expresamente en los textos no tuvieron lugar hasta el siglo XV en la región de Tolosa; después se conoce, en 1440, el célebre proceso de Gilles de Rais (acusado de magia más que de brujería propiamente dicha). En la segunda mitad del siglo XV estos procesos entran en las costumbres, empezando por el que en 1445 iba a hacer ocho víctimas en la región de Lorena. El interés por la brujería crece sensiblemente en el siglo XVI, en el que graves personajes como Jean Bodin, abogado y procurador del rey, o Nicolas Rémy, juez y procurador general de Lorena, escriben, el primero, una *Demonomanía*, y el segundo, una *Demonolatría*; éste une, si puede decirse así, la práctica a la teoría, puesto que al parecer envió a la hoguera, en su calidad de juez, a unos tres mil brujos o brujas; en efecto, con el siglo XVII —el siglo de la Razón—, el número de procesos de brujería se eleva en proporciones insensatas. Apenas hay región en la que no se pueda evocar algún proceso célebre, ya se trate de Loudun, de Louviers, de Nancy, del caso Méautis de Normandía, etc. [2].

Además, los casos más célebres de brujería sucedieron en la propia Corte, la de Luis XIV. Ninguna región de Europa se

[2] Sobre este tema, remitimos al resumen aparecido en la colección «Que sais-je?», de las Presses Universitaires, Jean Palou, *La Sorcellerie*, n.° 756, 5.ª ed., 1975, en especial la p. 72.

libró de ello, tanto las protestantes (Inglaterra, donde las primeras ejecuciones tuvieron lugar durante el reinado de Isabel I en el siglo XVI, Alemania, e incluso Suecia y América del Norte) como las católicas. La reacción no se concreta hasta la primera mitad del siglo XVII, con las obras de algunos jesuitas, en particular el padre Friedrich Spee, cuya obra *Cautio criminalis*, aparecida en 1633 (el año del proceso de Galileo), no dejó de influir en los jueces de su región (Maguncia y Würzburg). El papa Urbano VIII, en 1637, recomendaba a su vez prudencia en la persecución de brujos y brujas. Ello no impidió que en Burdeos, en 1718, todavía tuviera lugar el último de los procesos de brujería conocidos, que terminó como los anteriores con la hoguera. Hay aquí materia de reflexión para los que tienen tendencia a unir inconsideradamente el adjetivo medieval con el término oscurantismo.

A estos desbordamientos de superstición basta oponerles, en efecto, la mentalidad de los tiempos feudales tal como se expresa, por ejemplo, en Juan de Salisbury, obispo de Chartres en el siglo XII, que decía: «El mejor remedio contra esta enfermedad (se trata, efectivamente, de la brujería, y el empleo de este término por un gran pensador le acerca curiosamente a los psiquiatras de hoy), es atenerse firmemente a la fe, no prestar oídos a esas mentiras y no detener la atención en tan lamentables locuras».

* * *

El respeto a las convicciones religiosas hoy forma parte de los derechos de la persona humana, al menos en los países de Occidente. Está inscrito en las diversas declaraciones de los derechos del Hombre. Éste es, sin duda, uno de los puntos en los que el progreso con respecto a un pasado relativamente reciente es evidente; pensemos, entre otras cosas, en las persecuciones ordenadas contra los protestantes por Luis XIV, o, en sentido inverso, en las diversas formas de opresión ejercidas en Irlanda por los colonos ingleses sobre los irlandeses católicos,

o incluso en Inglaterra contra los ingleses católicos, sometidos a diversas vejaciones: es sabido que, por ejemplo, éstos tuvieron prohibida la entrada en las universidades hasta 1850.

Si nos situamos en la mentalidad de los tiempos feudales observamos que el vínculo entre profano y sagrado es hasta tal punto íntimo que las desviaciones doctrinales toman una importancia extrema hasta en la vida cotidiana. Para tomar un ejemplo citado a menudo, el hecho de que los cátaros negaran la validez del juramento afectaba a la esencia misma de la vida feudal, hecha de contratos de hombre a hombre y basada precisamente en el valor del juramento. De ahí la reprobación general que provoca la herejía; ésta rompe un acuerdo profundo al que se adhiere el conjunto de la sociedad, y esta ruptura les parece de una extrema gravedad a los que son testigos de ella. Todo incidente de orden espiritual parece, en este contexto, más grave que un accidente físico.

Una anécdota real es, desde este punto de vista, significativa. Joinville cuenta cómo, en el momento en que el ejército del rey de Francia, del que formaba parte, se encontraba devastado por la enfermedad a orillas del Nilo, él mismo, que salía de la enfermedad, asistía un día a misa desde su cama en el interior de la tienda. Pues bien, he aquí que el sacerdote que la celebraba también se ve afectado de golpe por la peste y se tambalea. Joinville salta de la cama y corre a sostenerlo: «Acabad vuestro sacramento», le dice; y prosigue su relato: «Y él acabó de cantar la misa entera, y nunca más volvió a cantarla». El gesto de Joinville, hoy en día, a nadie le parecería sensato: ante un sacerdote atacado por la enfermedad, se correría a buscar un médico, mientras que la preocupación mayor de Joinville y del propio sacerdote, por lo que se puede deducir del relato, era que «acabara el sacramento».

Pues bien, en muchos aspectos, la Inquisición fue la reacción de defensa de una sociedad para la cual, con razón o sin ella, la preservación de la fe parecía tan importante como en nuestros días la de la salud física. Aquí tocamos con el dedo lo que constituye la diferencia entre una época y la otra, es decir,

las diferencias de criterios, de escala de valores. Y en historia es elemental empezar por tenerlas en cuenta, e incluso respetarlas, pues de lo contrario el historiador se transforma en juez.

Ello no impide que la institución de la Inquisición sea para nosotros el elemento más chocante de toda la historia de la Edad Media[3]. Su estudio necesitaría una biblioteca entera. Esta biblioteca, por lo demás, existe, pues el tema ha suscitado un gran número de obras, cuyo contenido, sin embargo, no ha llegado realmente al gran público[4].

El término *inquisición* significa *indagación*. En el siglo XII Abelardo proclama que la vida del investigador, del lógico, transcurre en una «inquisición permanente», y su frase no tiene nada que pueda oler a herejía o evocar la represión. La palabra empieza a tomar un sentido jurídico cuando en 1184 el papa Lucio III, en Verona, exhorta a los obispos a investigar activamente a los herejes para evaluar la progresión del mal en sus diócesis. Pero esto no es más que una recomendación precisa tocante al ejercicio de un derecho que el obispo siempre ha tenido, el de excomulgar al hereje, e incluso de «exterminarlo» (desterrarlo, expulsarlo *ex-terminis*, fuera de las fronteras); en aquella época los herejes pululan, sobre todo en el sur de Francia y en Italia. Los más numerosos, como es sabi-

---

[3] En algunos manuales se pasa de golpe de los bautismos forzosos impuestos por Carlomagno cuando conquistó Sajonia a la institución de la Inquisición. El que entre ambos hechos pasara medio milenio (450 años al menos) no preocupa en absoluto a los redactores: dado que a sus ojos la Edad Media forma definitivamente un bloque uniforme, no se ve por qué iban a molestarse.

[4] Remitamos, de una vez por todas, a los trabajos más recientes sobre una cuestión a la que han renovado ampliamente en estos últimos años, en este caso los *Cahiers de Fanjeaux*, especialmente consagrados al estudio de la historia religiosa de las regiones meridionales en la Edad Media, tomada directamente de las fuentes. Véanse especialmente los números 3, *Cathares en Languedoc*; 6, *Le Credo, la Morale et l'Inquisition*; 8, *Les Mendiants en pays d'oc au XIIIe siècle* (Toulouse, Éd. Privat, 1966-1975; en ellos se encontrará la bibliografía necesaria).

do, son los que se designaban a sí mismos con el nombre de *catharoi*, los puros; se puede resumir la doctrina cátara diciendo que se basa en un dualismo absoluto: el universo material es la obra de un dios malo, sólo las almas han sido creadas por un dios bueno; de ahí se sigue que todo lo que tiende a la procreación es condenable, el matrimonio en particular; los adeptos más puros de la doctrina ven en el suicidio la perfección suprema[5]. En realidad, como todas las sectas —y las de nuestra época permiten comprender el fenómeno— ésta se diversifica muy deprisa. Tal como se difundió en Lombardía y en las regiones provenzales y languedocianas, el catarismo es una religión con dos niveles; están los perfectos, que observan la doctrina en todo su rigor: continencia absoluta, prohibición de hacer la guerra y de prestar juramento, abstinencia severa; mientras que los demás, los simples creyentes, se comportaban más o menos como querían; la condición de su salvación era la absolución, el *consolamentum*, que debían recibir de un perfecto antes de morir.

Por extraño que parezca, es el conde de Tolosa, el propio Raimundo V, el primero que piensa en combatir militarmente a los herejes que pululan en sus dominios. En una carta al abad de Cîteaux hace la más negra descripción de la extensión de la herejía: «La plaga pútrida de la herejía se ha extendido hasta tal punto que la mayoría de los que consienten en ella creen rendir con ello un homenaje a Dios... los mismos que se han consagrado al sacerdocio se encuentran corrompidos por la peste de la herejía, y los lugares santos y desde siempre venerables de las iglesias permanecen incultos; caen en ruinas; se niega el baptismo, se abomina de la Eucaristía, se desprecia la peniten-

---

[5] Si bien la mayoría de los escritos doctrinales de los cátaros fueron destruidos por los tibunales de la Inquisición en el siglo XIII, el más importante de los que se han conservado es un tratado de polémica de un cátaro contra otros cátaros. Se trata del *Liber de duobus principiis*, escrito por un discípulo del cátaro Juan de Lugio, disidente de la secta de Desenzano en Italia, que tuvo una gran importancia en el siglo XIII.

cia, se rechaza la creación del hombre y la resurrección de la carne y se anulan todos los sacramentos de la Iglesia. Por penoso que sea el decirlo, se llega al extremo de introducir dos principios». De hecho, como todas las herejías, la de los cátaros niega la Encarnación, pero lleva esta negación hasta sentir horror por la cruz.

Ahora bien, cuando a Raimundo V de Tolosa le sucede Raimundo VI, su hijo, éste considera a los herejes de un modo muy distinto del de su padre; son numerosas las personas, incluso entre sus súbditos, que le acusan de favorecerlos. Cuando en 1208 el papa le envía un legado, Pedro de Castelnau, lo despide con amenazas que encuentran un eco, pues el legado es asesinado dos días más tarde. Entonces será cuando el papa Inocencio III predicará la cruzada exhortando a los barones de Francia y de otras partes a tomar las armas contra el conde de Tolosa y los demás herejes del Mediodía.

Se declara la lucha, pero, contrariamente a lo que a menudo se ha dicho y se ha escrito, los herejes, ya sean perfectos o simples creyentes, no viven en modo alguno en la clandestinidad. Circulan y predican a la luz del día, se multiplican los coloquios y los encuentros con los que intentan devolverlos a la ortodoxia, en particular con esos frailes mendicantes que Domingo de Guzmán llama a la predicación de la sana doctrina y a la práctica de una pobreza integral y que se convertirán en 1215 en los hermanos predicadores. Las reuniones a las que invita a los herejes, las discusiones públicas como las que tuvieron lugar en Fanjeaux —en pleno corazón del mediodía albigense— y que se han hecho célebres, dan fe de que, a pesar de las encuestas episcopales que se habían ordenado aquí y allá, los herejes no sentían en absoluto la necesidad de ocultarse, y sobre todo en las regiones languedocianas, donde gozaban de una protección eficaz por parte de los señores meridionales. Todo cambia, por supuesto, cuando se decide la guerra; el cambio será aún más sensible cuando se instaure, unos veinte años más tarde, en 1231, la Inquisición pontificia.

La iniciativa corresponde al papa Gregorio IX, y no a santo Domingo, como se ha pretendido absurdamente [6]. Este último hacía diez años que había muerto cuando Gregorio IX prevé la institución de un tribunal eclesiástico destinado especialmente a la investigación y el juicio de los herejes.

La asimilación de los dominicos a la Inquisición viene de que el mismo Gregorio IX confía la Inquisición, cuando la instituye en 1231, a los frailes predicadores, que eran muy populares; pero a partir de 1233 les adjunta la principal de las otras órdenes mendicantes, la de los franciscanos. Los franciscanos ejercerán funciones inquisitoriales sobre todo en Italia, y algunos también en Francia, como Esteban de Saint-Thibéry, que fue asesinado en Avignonnet al mismo tiempo que su colega, el dominico Guillermo Arnaud.

A pesar de lo que se cree generalmente, los meridionales no serán los únicos que sentirán el peso de la Inquisición en el siglo XIII. De hecho, las acciones más dramáticas, las que hicieron más víctimas, sucedieron en Borgoña y en Champaña, así como en el norte de Francia, presa de la actividad temible del famosísimo Robert le Bougre. Se trataba de un antiguo hereje convertido, de ahí su sobrenombre [7] (su verdadero nombre era Robert le Petit). Tras entrar en la orden de los frailes predicadores, después de su conversión, fue promovido al cargo de inquisidor en 1233 y enseguida, en la Charité-sur-Loire, ordenó ejecuciones que levantaron las protestas de varios arzobis-

---

[6] Precisemos que santo Domingo había abandonado el Languedoc en 1216 para no ocuparse ya más que de la organización de una orden religiosa cuyo éxito superaba todas las esperanzas de su fundador y que iba a conocer una sorprendente expansión misionera: en 1249 los frailes predicadores (que iban a llamarse dominicos por el nombre de su fundador) evangelizaban Finlandia.

[7] Bougre es una deformación de «bulgare»; es posible, aunque no esté absolutamente probado, que el catarismo surgiera de las sectas bogomilas de las regiones búlgaras, por las que se habrían propagado las doctrinas maniqueas, es decir, dualistas (un dios malo en el origen de la creación visible, opuesto al dios bueno creador de los espíritus).

pos, y no de los menores, ya que entre ellos se encontraban los de Reims, Sens y Bourges. El papa le suspende de sus poderes en 1234, pero se los restituye al año siguiente. Inmediatamente reanuda su terrible tarea y se calculan en unos cincuenta los herejes que hace quemar en una gira insensata en Châlons-sur-Marne, Cambrai, Péronne, Douai y Lille. Después, en 1239, hubo en Mont-Aimé (en Champaña) la espantosa hoguera que reunió, según un testimonio ocular, Aubri de Trois-Fontaines, a ciento ochenta y tres víctimas después de una gigantesca redada realizada en ocasión de las ferias de Provins[8]. Robert le Bougre fue después, con toda seguridad a partir de 1241, depuesto de sus funciones. Puede ser que fuese condenado a prisión perpetua, pero este punto no se ha establecido exactamente.

La Inquisición también actuó con rigor en el Mediodía, y a veces de manera enérgica, como en Carcasona, donde, entre 1237 y 1244, el inquisidor Ferrier se ganó el nombre de «Martillo de herejes». Guillermo de Puylaurens, cuyas indicaciones son generalmente exactas, habla de doscientos herejes quemados en Montsegur en 1244, después de que el castillo donde se habían refugiado los asesinos de Avignonnet fuese obligado a capitular. De hecho, existen muchas incertidumbres acerca de esta «hoguera de Montsegur», que ha suscitado en nuestros días una vasta literatura de la que no subsiste gran cosa válida para la Historia, sobre todo después de los trabajos de Yves Dossat[9]. En cambio, se conoce muy bien la hoguera de Berlaigues, cerca de Agen, donde, poco antes de su muerte, en 1249, el conde de Tolosa Raimundo VII hizo quemar a unos ochenta herejes.

Es inútil insistir aquí en las exageraciones que se han dicho sobre la Inquisición en las obras de escritores imaginativos pero

---

[8] Los cátaros, en efecto, reclutaban sobre todo a sus adeptos entre los mercaderes. Se les acusaba, al parecer no sin razón, de practicar la usura, es decir, el préstamo con interés (el nombre de *lombardos* que se les daba designaba también a los usureros, es decir, a los banqueros).

[9] Véase en los *Cahiers de Fanjeaux* ya citados el n.° 6, *Le Credo, la Morale et l'Inquisition*, en particular p. 361-378.

poco respetuosos con las fuentes documentales. Las penas generalmente aplicadas son el emparedamiento, es decir, la prisión (se distingue entre la «pared estrecha», que es la prisión propiamente dicha, y la «pared ancha», que es una residencia vigilada) o, más a menudo aún, la condena a efectuar peregrinaciones o a llevar una cruz de tela cosida en el vestido. En los lugares en que sus registros se han conservado, como, en Tolosa, los de los años 1245-1246, se observa que los inquisidores [10] pronuncian una condena de prisión en un caso de cada nueve de promedio y de pena de fuego en un caso de cada quince, mientras que los demás acusados son puestos en libertad o condenados a penas más ligeras.

Por lo demás, no es éste el problema. La reprobación que se manifiesta contra la Inquisición a partir del siglo XVIII constituye uno de esos progresos que el historiador no puede dejar de subrayar, puesto que se eleva contra el principio mismo de los juicios llevados a cabo en nombre de la fe, y para nosotros la fe, en su esencia misma, debe escapar a toda presión, a todo constreñimiento de orden exterior y jurídico.

De hecho, para el creyente —y la inmensa mayoría es creyente en la Edad Media—, la Iglesia está perfectamente en su derecho al ejercer un poder de jurisdicción: en cuanto guardiana de la fe, este derecho le ha sido siempre reconocido por parte de los que, por su bautismo, pertenecen a la Iglesia. De ahí, por ejemplo, la aceptación general de sanciones tales como la excomunión o el entredicho. Excomulgar es poner fuera de la comunión de los fieles a quien no se conforma con las reglas instituidas por la Iglesia como sociedad; es un «poner fuera de juego», como se practica en todas partes con el que hace trampas, traiciona o no acepta el reglamento de una sociedad, de un club, de un partido o de una asociación cualquiera a la que, por otra parte, pretende pertenecer. En la misma línea de las sanciones eclesiásticas, el entredicho lanzaba una especie de excomunión

[10] *Ibíd.*, p. 370 ss.

general contra todo un territorio o toda una ciudad para obligar a la obediencia a quien era su responsable: señor, rey, incluso abad, etc. Esta especie de marginación de la sociedad de los fieles era el medio más eficaz para obtener la enmienda del culpable, pues el entredicho acarreaba la suspensión de toda ceremonia religiosa; las campanas dejaban de tocar y los oficios (bodas, entierros...) no se celebraban, lo que hacía la vida literalmente intolerable para las poblaciones.

Sin embargo, la guerra contra los herejes meridionales y la institución de la Inquisición contrastan claramente con estas sanciones eclesiásticas por cuanto implican un recurso a la fuerza, al poder temporal, al «brazo secular». Esto era en la Iglesia un hecho inhabitual, una tendencia nueva que los canonistas de los siglos XIV y XV se esforzarán por justificar y establecer jurídicamente y que tendrá desarrollos graves en el siglo XVI. Los papas a quienes se deben estas dos medidas son de aquellos que los manuales de historia consideran generalmente como los «grandes papas de la Edad Media»: Inocencio III y Gregorio IX. Ambos eran —es importante destacarlo— unos apasionados del derecho romano. Es sabido cómo el renacimiento del derecho romano y su estudio, especialmente en la universidad de Bolonia, van a penetrar poco a poco en el derecho de la Iglesia, no tan totalmente como lo harán después en la sociedad civil, en el siglo XVII o más tarde, pero sin embargo de manera profunda; bajo esta influencia, los «decretistas», los que se ocupan del derecho canónico, se encaminan hacia un pensamiento autoritario, hacia el ejercicio de una soberanía centralizada [11].

Ahora bien, a pesar de la absoluta claridad del Evangelio en cuanto a la separación de los poderes, Inocencio III y Gregorio IX recurrieron ambos al poder temporal para preservar al

[11] El derecho romano tal como se constituyó, especialmente en el imperio de Oriente, con todo el prestigio que le confería la personalidad de Justiniano, emanaba de una autoridad única y centralizada y, por consiguiente, modelaba las costumbres y los espíritus en el ejercicio de una autoridad semejante, tanto en lo espiritual como en lo temporal.

espiritual. Dicho de otro modo, optaron por la facilidad; y nunca, tal vez, en el transcurso de la Historia la solución fácil se ha revelado mejor como lo que es: no una solución, sino la puerta abierta a nuevos y temibles problemas.

Es verdad que no podían valorar las consecuencias de sus decisiones, dictadas por la impaciencia y por la búsqueda de la eficacia inmediata —perfectamente contraria al espíritu del Evangelio—, pero también, de modo más sutil, por esta tendencia al autoritarismo que desarrolla inevitablemente la práctica del derecho romano. Si bien, por otra parte, ambos tienen una fuerte personalidad, la sinceridad de su celo religioso no por ello es menos indudable: Inocencio III es el que supo discernir, en medio de una multitud de tendencias muy diferentes, que pretendían devolver a la pobreza evangélica a una Iglesia que tenía urgente necesidad de ello, el celo auténtico de Domingo de Guzmán y de Francisco de Asís; en cuanto a Gregorio IX, no sería exagerado ver en él a un verdadero campeón de la libertad del espíritu: el año 1231, que es el año en que instituye la Inquisición, es también el de la bula *Parens scientiarum*, con la que confirma y formula los privilegios de la universidad de París y asegura su independencia con respecto al rey y también a los obispos o a sus cancilleres; en suma, define y reconoce la libertad de la investigación filosófica y científica. De esta manera pone término a dos años de disturbios y de huelgas que habían enfrentado a los maestros y los estudiantes parisinos con la reina Blanca de Castilla y su joven hijo Luis IX, obligándoles sin contemplaciones a restablecer íntegramente los privilegios que sustraían las universidades a la propia justicia del rey.

Podemos ver aquí un ejemplo patente de las ambigüedades de la Historia, en la que, contrariamente a la imagen que se presenta de ella tan a menudo, es bien difícil distinguir a los «buenos» de los «malos».

La institución de la Inquisición no dejaba de presentar un lado positivo en aspectos concretos de la vida. Sustituía el procedimiento de acusación por el procedimiento de investigación. Pero sobre todo, en una época en que el pueblo no está dis-

puesto a tomarse a broma a los herejes, introduce una justicia regular. Pues, anteriormente, en muchos casos la justicia laica o incluso la cólera popular infligía las peores penas a los herejes. Para convencerse de ello basta recordar que el rey Roberto el Piadoso, en 1022, hizo quemar en Orléans a catorce herejes, clérigos y laicos. Por otro lado, en muchas circunstancias, los obispos habían tenido que intervenir para sustraer a la violencia de las masas a personas que consideraban herejes. Pedro Abelardo lo experimentó por sí mismo, ya que en Soissons, en 1121, una muchedumbre indignada le había recibido a pedradas. Unos años antes, unos herejes que el obispo de la misma ciudad había condenado a prisión fueron sacados de ésta y conducidos a la hoguera por unos alborotadores que echaban en cara al obispo su «blandura sacerdotal». En diversas ocasiones se habían cometido actos de violencia de este tipo, y es sabido que, durante el reinado de Felipe Augusto, ocho cátaros fueron quemados en Troyes en el año 1200, mientras que un poco más tarde, en 1209, el rey inflige el mismo suplicio a varios discípulos de Amaury de Bène. En el Mediodía, en Saint-Gilles-du-Gard, el hereje Pedro de Bruys, que había quemado públicamente un crucifijo, vio como una multitud furiosa le hacía sufrir el mismo suplicio.

Quizás era inevitable que un día u otro se instituyeran tribunales regulares, pero estos tribunales se distinguieron por una dureza particular a causa del renacimiento del derecho romano: las constituciones de Justiniano ordenaban, en efecto, dar muerte al hereje. Y es para hacerlas revivir por lo que Federico II, al convertirse en emperador de Alemania, promulga en 1224 unas nuevas constituciones imperiales que, por primera vez, estipulan expresamente la condena a la hoguera para el hereje endurecido. Resulta así que la Inquisición, en lo que tiene de más odioso, es fruto de las disposiciones tomadas a su llegada al trono por un emperador en el que se ha querido ver con satisfacción al precursor de los «monarcas ilustrados»; un emperador que, por otra parte, era un escéptico y que pronto fue excomulgado.

No es menos cierto que al adoptar la condena a la hoguera, al instituir como procedimiento legal el recurso al «brazo secular» para los relapsos [12], el papa acentuaba todavía el efecto de la legislación imperial y reconocía oficialmente los derechos del poder temporal en la persecución de la herejía. También bajo la influencia de la legislación imperial, la tortura iba a ser autorizada oficialmente —cuando había indicios de culpabilidad— a mediados del siglo XIII.

Ahora bien, todo este aparato legislativo contra la herejía, el mismo poder temporal no iba a tardar en volverlo contra el poder espiritual del papa. Durante el reinado de Felipe el Hermoso, las acusaciones contra Bonifacio VIII, Bernard Saisset, los templarios o Guichard de Troyes se apoyan en este poder para perseguir a los herejes que se le reconoce al rey. Más que nunca, la confusión entre poder espiritual y poder temporal actúa en beneficio de este último. No necesitamos recordar aquí las últimas consecuencias de este hecho: la Inquisición del siglo XVI, que en lo sucesivo estará enteramente en manos de los reyes y emperadores, iba a producir un número de víctimas sin proporción con las que hubo en el siglo XIII. En España se llegará al extremo de servirse de la Inquisición contra los judíos y los moriscos, lo que equivalía a apartarla completamente de su finalidad. En efecto, la Inquisición era, por decirlo así, para uso interno: estaba destinada a detectar a los herejes, es decir, a los que, perteneciendo a la Iglesia, se volvían contra ella. Por eso, en el siglo XIII, Fernando III, rey de Castilla (primo de san Luis, será canonizado como él), rechazó la Inquisición: en su reino no había herejes y él mismo se proclamaba «rey de las tres religiones» (cristiana, judía y musulmana), lo que implica una mentalidad completamente distinta de la existente en tiempos de Carlos V y Felipe II.

---

[12] El *relapso* es el hereje endurecido, el que, habiendo abjurado una primera vez, recae en su error; sólo este relapso puede ser entregado al «brazo secular» —expresión púdica empleada para significar que se encarga a la autoridad temporal que lo conduzca a la hoguera—.

Por otra parte, cuando se habla de confusión entre poder espiritual y poder temporal hay que ponerse de acuerdo sobre las fechas y las épocas. Cuando en el siglo XII se da un «beneficio» —el producto de una tierra— a un cura o un prelado cualquiera, se trata de asegurar su vida material, pues la tierra es entonces la única fuente de riqueza. Los propios dominios pontificios no tienen otro objeto que el de mantener al obispo de Roma y sus consejeros, los cardenales que le rodean. En el transcurso del siglo XIII, bajo la influencia del derecho romano y en gran parte a causa de los conflictos con el emperador, el pontífice se convierte en un jefe de estado; esta evolución se confirma, en todo caso en las intenciones si no en los hechos, cuando Bonifacio VIII añade una tercera corona a su tiara: la que simboliza precisamente su poder temporal (es sabido que la tiara pontificia no aparece hasta el siglo XIII; lleva una corona, y después dos, que, al igual que las dos llaves, significan el doble poder de orden y jurisdicción que tiene todo obispo).

Por lo que respecta a la época precedente (¡siete siglos y medio de los diez de la Edad Media!), los hechos contradicen radicalmente a los que se imaginan una Iglesia monolítica que dispone de un poder absoluto en la persona del papa: recordemos que, de los doscientos años de los siglos XII y XIII, los papas tuvieron que vivir *ciento veintidós* fuera de Roma, en situación de proscritos y exiliados, expulsados por las facciones y las rebeliones que alimentan continuamente la historia de Roma.

En realidad, el carácter del poder propio del papado en la época feudal nunca se ha expresado mejor que en ocasión de aquel concilio de Clermont en el cual Urbano II decide hacer una llamada a la primera cruzada[13] en 1095: el papa, que viene a exhortar a los cristianos a que reconquisten los lugares santos invadidos por los turcos, es un hombre errante, expulsado

---

[13] Recordemos que la palabra «cruzada» es moderna y nunca se pronunció en la época; se decía: peregrinación, paso, viaje o expedición a ultramar.

de Roma; cuando abre el concilio, empieza por excomulgar al rey de Francia, en cuyo reino se encuentra, despreciando las más elementales precauciones diplomáticas; impotente en su propio territorio, ello no le impide desencadenar un movimiento que permitirá que la cristiandad recupere lo que considera como su feudo y su lugar de peregrinación.

Muy diferentes serán las preocupaciones de un Bonifacio VIII, que está tan imbuido de poder autoritario como Felipe el Hermoso y que adopta una actitud de jefe de estado. Entonces comienza la verdadera confusión entre poder espiritual y poder temporal. Los papas que, gracias a la reforma gregoriana, habían podido desprenderse del dominio del emperador, van a caer bajo la férula del rey de Francia, y ello durante casi un siglo. Sólo se librarán de esta influencia a costa de un cisma que va a pesar sobre la Iglesia durante casi medio siglo; la confusión entre los poderes se consumará con el Concordato de Bolonia (1516) que, en Francia, dejará todos los nombramientos de abades y obispos en manos del rey, del poder temporal. Todavía hoy no se valora bien el peso de estos cuatro siglos de Iglesia-funcionaria, pues los efectos del Concordato de 1516 se prolongarán en Francia hasta la ley de Separación de 1904: cuatrocientos años de Iglesia de Estado durante los cuales todos los obispos y todos los abades de monasterios fueron nombrados por el rey, y después por los jefes de estado, aunque fuesen, como Jules Ferry, anticlericales convencidos.

Sólo en este final del siglo XX la mentalidad general (tanto de los creyentes como de los no creyentes) se ha desprendido de hecho de hábitos mentales modelados por la Iglesia de Estado —una Iglesia centralizada, autoritaria, de estructuras respaldadas por el poder temporal, el del Estado sea cual sea su forma—. El resultado fue, en el siglo XVII, la soberbia fachada de la religión con sus sermones, que, en un decorado de gran ópera, reunían a la corte y a los grandes alrededor del púlpito; a la docilidad fácilmente asegurada de los prelados le correspondía el libertinaje ostentoso de muchos de ellos, aunque fuesen arzobispos como el de Reims, Maurice Le Tellier,

hermano de Louvois, que paseaba en una gran carroza a sus amantes, una de las cuales era su propia sobrina, etc.; y, por otra parte, frente a esta brillantez —de los edificios y las estructuras jerárquicas— se agravaba el abandono de la vida contemplativa, atestiguado por la ruina espiritual de las abadías (¡había cinco monjes en Cluny cuando estalló la Revolución!)[14].

Es innecesario insistir en ello: los inconvenientes profundos, inseparables de la Iglesia de Estado, se han manifestado hasta épocas muy próximas de la nuestra en ciertos países[15]. En la historia de la Iglesia de Francia no se necesitó menos que la santidad ascética de reformas como las del Carmelo o la Trapa para que la Iglesia siguiera viva bajo su aspecto exterior magnífico e irrisorio. Al firmar el Concordato, el papa (León X, un Médicis, el mismo que respondió a las protestas de Lutero excomulgándole) se había reservado, es verdad, el derecho de veto en los nombramientos eclesiásticos: no lo ejerció *jamás*. Enrique IV pudo nombrar obispo a un niño de seis meses, y el mismo Maurice Le Tellier, ya citado, será abad de Lagny a la edad de nueve años. Así, lo que durante todo el pasado medieval —con la excepción del intermedio carolingio— había constituido abuso, atropello o excepción, a saber, el nombramiento de obispos o de abades favorecidos por el poder señorial o real, se convierte a principios del siglo XVI en *el* derecho.

[14] Es muy característica la historia de la orden de Grandmont, fundada en el Lemosín en el siglo XII y que en Francia había poseído 160 casas; cuando fue suprimida en 1780 ya sólo contaba con nueve religiosos. Véase el estudio que le ha dedicado André Lanthonie, *Histoire de l'abbaye de Grandmont en Limousin*, Saint-Yrieux-la-Perche, Imp. Fabrègue, 1976.

[15] Por lo demás, las Iglesias caen bajo la dependencia del poder temporal en todas partes, tanto en los países protestantes como Suecia, Dinamarca, Inglaterra, Alemania e incluso Suiza, como en los países católicos, que concluyen, siguiendo el ejemplo de Francia, unos concordatos que atribuyen a los príncipes o a los emperadores el poder de nombrar a los dignatarios. Es entonces cuando puede hablarse de confusión entre lo espiritual y lo temporal, confusión que se traduce en una completa dependencia de las estructuras de la Iglesia, confundidas a partir de entonces con las del Estado.

Es curioso constatar que estos hechos, sin embargo tan evidentes, tan fáciles de descubrir en la historia de Occidente, son, de un modo muy general, ignorados, desconocidos, silenciados o inexactamente apreciados, en especial por parte del clero y de la prensa católica.

Volviendo a la Inquisición [16], su creación contribuyó, a los ojos del historiador, a hacer evolucionar la Iglesia, y en general a Occidente, hacia esa forma fanática que tomará la expresión religiosa en el siglo XVI, en la época precisamente de las guerras de religión. El rostro de la Iglesia se vuelve entonces efectivamente monolítico, estatal, ligado a toda una burocracia y una mentalidad puramente occidentales. Cuando dejó de experimentar las perpetuas reformas que constituyeron su vida hasta aquel momento, vio efectuarse contra ella *la* Reforma. En efecto, para convencerse de ello basta comparar esta rigidez con los esfuerzos llevados a cabo en el siglo XII para conocer y comprender las corrientes no cristianas a las que se hacía frente; basta evocar a un Pedro el Venerable, abad de Cluny, que a partir de 1141 hizo traducir el Talmud y el Corán (¿se sabe que después *todos* los predicadores de cruzadas tuvieron la obligación de leer el Corán?), para apreciar la diferencia con la evangelización del siglo XVII y de los siglos siguientes, a la que se ha echado en cara, y no sin razón, su carácter estrechamente «occidental». La Iglesia de los siglos V y VI había sabido «pasarse a los bárbaros»: había difundido activamente la instrucción entre estos «bárbaros», igual que entre los herederos de la cultura antigua, mientras que cuando evangelizará América del Sur

[16] Para el creyente es más bien tranquilizador comprobar que ninguno de los «grandes papas» —Inocencio III y Gregorio IX— ha sido canonizado por la Iglesia, que, en cambio, canonizó a Luis IX. Recordemos que éste nació cinco años después del estallido de la guerra de los albigenses, y tenía quince años cuando ésta se terminó con el tratado de paz de 1229; tenía diecisiete años en el momento en que se creó la Inquisición (que él secundará en sus dominios). La Iglesia ha canonizado igualmente a su primo Fernando III, que, por su parte, rechazó la implantación de la Inquisición en Castilla.

dejará completamente de lado esta instrucción que hubiera asegurado en aquellas tierras su propio relevo. Dondequiera que la evangelización se manifieste en la época clásica, tanto si es protestante como católica, permanecerá adherida a Occidente [17]. Impresiona pensar que a finales del siglo XIII había en China una cristiandad próspera que agrupaba a seis obispos alrededor del arzobispo de Pequín. El sometimiento del papado por el poder temporal, los desórdenes que semejante situación genera inevitablemente, aunque sólo fuera favoreciendo el apetito de riquezas y honores, condujeron en el siglo XVI a un desinterés casi completo de esta Iglesia del Extremo Oriente, cuya existencia no se reanudará sino varios siglos más tarde. Éstos son algunos hechos que conviene tener presentes cuando se pronuncian (¡y Dios sabe si se pronuncian!) juicios sobre lo que se ha convenido en llamar «la Iglesia de la Edad Media».

Sin duda se me hará observar que esto no es sino un uso entre muchos otros de ese índice acusador que se levanta tan a menudo y tan fácilmente en nuestra época para denunciar el mal, el escándalo, la corrupción, la desviación, etc. (valientemente, pues se entiende que la denuncia es invariablemente un acto de valentía). Es digno de notar que el Mal se sitúa siempre frente a la persona que apunta con el dedo, la cual, sin falta, personifica el Bien. Cabe preguntarse si las doctrinas maniqueas que dieron pie a crear la Inquisición —¡y que algo influyeron en los propios inquisidores!— no han impregnado en profundidad la mentalidad europea, incluso en nuestro tiempo.

Se podrían decir, evidentemente, muchas otras cosas al respecto. Pienso en una joven amiga, militante llena de ardor, que me explicaba con mucha convicción que la Iglesia de hoy había comprendido por fin que servir al prójimo era servir a Dios, y que este descubrimiento trastornador en la historia del cristia-

---

[17] Era difícil, por otra parte, conciliar los deseos de evangelización con las diversas formas de opresión en vigor: esclavitud en las Antillas, los genocidios de América del Norte, o de Australia...

nismo iba a modificar completamente lo vivido relacional de la base, e incluso el conjunto del comportamiento sociocultural en medio cristiano. Yo le pregunté cómo se podían explicar, a un espíritu sencillo como el mío, las razones que habían inducido a los cristianos de la Edad Media a llamar «Hôtel-Dieu» o «Maison-Dieu» («Casa de Dios»: hospital), no a las iglesias, sino a los lugares en que se acogía y se cuidaba gratuitamente a los pobres, los enfermos y los miserables, y si esto no tenía alguna relación con lo que ella denominaba lo vivido relacional. Su respuesta excedía probablemente las capacidades de un espíritu sencillo, pues ya no me acuerdo en absoluto de lo que dijo.

También habría podido recordarle que los estatutos de las órdenes hospitalarias ordenaban recibir al enfermo, quienquiera que fuese y de dondequiera que viniese, «como al señor de la casa». Habría podido evocar, así mismo, aquel derecho de asilo que tal vez no sería inútil hacer revivir en gran escala en una época en la que también renace el espíritu de venganza, pública y privada. Pero no estaba segura de que mi joven militante me escuchara hasta el final y, además, estaba vagamente inquieta preguntándome qué juicio no dejaría de hacer ella sobre la manera en que Joinville entendía lo vivido relacional.

* * *

En 1970 se emitió un programa de televisión dedicado a la Cruz Roja internacional y a sus comisiones de investigación en los campos de internamiento. Su representante era interrogado por varios interlocutores, entre ellos una periodista que le preguntó: «¿No se puede *obligar* a los países a aceptar la comisión de investigación de la Cruz Roja?».

Y cuando el representante de esta institución indicó que las comisiones de investigación no disponían de ningún medio para que sus observaciones fuesen registradas, observadas o sancionadas, y que además estas comisiones no disponían de un derecho de visita formalmente admitido y reconocido por todos, la misma periodista insistió: «¿No se puede, entonces, excluir

de las naciones civilizadas a aquellas que rechazan sus comisiones de investigación?».

Escuchando este diálogo con referencia a la Historia, uno podía decirse que en su indignación, sin duda comprensible, esa periodista acababa de inventar sucesivamente la Inquisición, la excomunión y el entredicho —con la diferencia de que ella las aplicaba a una cuestión en la que hay un acuerdo unánime, la de la protección de los prisioneros y los presos políticos—.

Pero ni siquiera es necesario ir a buscar comparaciones de este género. ¿Qué época puede, mejor que la nuestra, comprender la Inquisición medieval, a condición de que transpongamos el delito de opinión del terreno religioso al terreno político? Para el historiador es incluso muy sorprendente constatar este incremento, en todos los países, de la severidad hacia el delito de opinión política. Todas las exclusiones, todos los castigos, todas las hecatombes parecen estar justificadas para castigar o prevenir desviaciones o errores respecto a la línea política adoptada por los poderes en ejercicio. Y en la mayoría de los casos no basta con marginar al que sucumbe a la herejía política, hay que convencerlo; de ahí los lavados de cerebro y los internamientos interminables que debilitan en el hombre la capacidad de resistencia interior.

Cuando uno piensa en el espantoso balance, en el derroche insensato en vidas humanas —peor aún que el de las dos «grandes guerras»...— con los que se han saldado las revoluciones sucesivas y el castigo de los delitos de opinión en nuestro siglo XX, cabe preguntarse si en este terreno del delito de opinión la noción de progreso no queda en entredicho. Para el historiador del año 3000, ¿dónde estará el fanatismo? ¿Dónde, la opresión del hombre por el hombre? ¿En el siglo XIII o en el XX?

8

Historia, ideas y fantasía

Un muchacho, del género excitado aunque simpático, se presentó un día en mi despacho de los Archivos Nacionales con el deseo de someterme (¡todavía me pregunto por qué!) una memoria que había compuesto sobre los famosísimos cátaros. La lectura de algunas páginas me indujo a preguntarle sobre su formación como historiador; resultó, en efecto, que había manejado bastante poco las fuentes auténticas. Mi pregunta provocó un sobresalto indignado: «Yo, ¿comprende usted?, cuando hago historia no es para saber si tal o cual hecho es exacto o no; yo busco en ella lo que puede promover mis ideas».

La respuesta se imponía: «Entonces, querido señor, ¿por qué se dedica a la historia? ¡Dedíquese a la política, a la novela, al cine, al periodismo! La historia sólo tiene interés si es búsqueda de la verdad; desde el momento en que es otra cosa deja de llamarse *Historia*». El joven se marchó decepcionado y, al parecer, extremadamente irritado.

Al menos tenía, en lo que a él se refería, reacciones sinceras. Lo cual no es muy frecuente. La Edad Media proporciona, a todos aquellos para quienes la Historia no es más que un pretexto, un terreno de elección: un período que el gran público desconoce, con algunos nombres que emergen, Carlomagno,

Juana de Arco, la Inquisición, los cátaros, la *Chanson de Roland*, los trovadores, los templarios, Abelardo, el *Graal*, feudal que rima con brutal y los siervos ocupados en hacer callar a las ranas. Éste es más o menos el bagaje medio proporcionado por los manuales de primero de bachillerato o de la enseñanza elemental. Si se desea darle más vida, se le añade el secreto de los templarios y el tesoro de los cátaros, o, a la inversa, el secreto de los cátaros y el tesoro de los templarios. Mediante lo cual se puede «promover ideas» soberbiamente, como quería mi joven interlocutor. Y se suele hacer con una soltura que siempre nos sorprenderá, a nosotros, pobres destajistas que somos, para quienes la Historia es el estudio paciente de documentos a menudo muy áridos, pero siempre concretos, rastros de hechos vividos por personas vivas, poco dispuestas a plegarse a teorías prefabricadas o a obedecer a estadísticas determinadas.

Probablemente es uno de los errores capitales de nuestro tiempo: creer que la Historia se hace en nuestros pequeños cerebros, que se puede construir a gusto del consumidor. Era perfectamente típica la actitud de aquel escritor (director, además, de una «colección histórica» —¡oh, miseria!—) que, en una discusión sobre los orígenes de Cristóbal Colón, dijo a la historiadora Marianne Mahn-Lot: «Su tesis tal vez sea la verdadera, pero ¡deje a las personas su libertad de pensamiento!». Sin duda hubiésemos confundido a este señor preguntándole la hora que era. Si hubiese respondido: «Las ocho y media», se le hubiera podido replicar: «Déjeme mi libertad de pensamiento: yo sostengo que son las tres de la madrugada».

Es imposible negar la Historia de un modo más ingenuo o más desvergonzado. La libertad de pensamiento, que la Historia implica y necesita como toda investigación científica, no puede en ningún caso confundirse con las fantasías intelectuales de un individuo, dictadas por sus opciones políticas, sus opiniones personales o sus impulsos del momento, o más simplemente por el deseo de escribir un volumen de gran tirada. La Historia tiene su campo propio. Cesa de existir si deja de ser investigación de lo verdadero, basada en documentos auténti-

cos; se evapora literalmente; mejor dicho: no es más que fraude y mistificación. Ésta es la ocasión de citar la muy bella definición de Henri-Irénée Marrou: «Hombre de ciencia, el historiador se encuentra como delegado por sus hermanos los hombres en la conquista de la verdad [1]».

Quizá se me objetarán los grandes triunfos de la literatura histórica; pero, precisamente, cuando un Shakespeare recrea a un Enrique V, lo hace respetando la verdad del personaje, tal como nos lo revela la Historia. Mucho más discutible es un Walter Scott imponiendo una imagen de Luis XI que no tiene nada que ver con el Luis XI de la Historia —¡aun cuando esta imagen haya podido introducirse en los manuales escolares!—. En fin, lo que vemos todos los días, o sea, el hecho de tomar los nombres de personajes históricos para hacer pasar productos que ya no tienen nada que ver, por desgracia, con las obras de Shakespeare, ni siquiera de Walter Scott, no es más que una lamentable falsificación destinada a engañar al buen pueblo al que se desprecia. Especulando con el gusto por la Historia que el público manifiesta cada vez más (sano reflejo en una época de filosofías baratas, de sistemas puramente abstractos y de teorías solamente intelectuales, nocionales, cerebrales, etc.), se adoptan apresuradamente algunos nombres ya conocidos (Cristóbal Colón, Juana de Arco, etc.) y algunos temas que se sabe que despiertan una resonancia política (los cátaros, los templarios, Occitania...), mediante lo cual se construye, amenizando el tema con algunos miniescándalos de acuerdo con procedimientos periodísticos de efecto seguro, una obra «histórica», e incluso toda una colección, «muy vendible».

¡Es tan fácil, en efecto, manipular la Historia, consciente o inconscientemente, para el uso de un público que no la conoce! Todos los días, o casi, tenemos testimonios de ello en la televisión. Cuando los acontecimientos narrados son lo bastan-

[1] *De la connaissance historique*, París, Éd. du Seuil, 1954, p. 219 (reed. en 1975).

te recientes como para que su deformación en la pantalla pueda rectificarse, el daño es poco. Pero cuando un autor ataca (es la palabra que conviene) la cuestión albigense, por ejemplo, ¿cuántos están en condiciones de protestar? Puede, alegremente, hacer vivir veinte años más a un santo Domingo, confundir a un determinado personaje con otro y componer un tejido de errores que deja atónito al especialista, al que no le quedará otro recurso que una crítica meramente confidencial en una revista erudita. La Edad Media es una materia privilegiada: se puede decir de ella lo que se quiera con la casi certeza de que nadie lo desmentirá.

Por eso la vida del medievalista se podría consumir corrigiendo errores, pues casi siempre los hechos, los textos de la época, desmienten las leyendas acumuladas desde el siglo XVI y difundidas sobre todo a partir del XIX. Es muy raro poder abordar un tema sin tener que rectificar primero las fábulas que ha suscitado. Para limitarme a un ejemplo muy característico, aunque pertenezca a la Historia reciente y no a la Edad Media, referiré un caso que viví no hace mucho (1974) en unas condiciones que se pueden considerar ejemplares. Un guionista de cine se presentó en los Archivos Nacionales en busca de la documentación referente al atentado de Damiens contra Luis XIV. Este guionista empezó solicitando que se le dejara ver el registro del Parlamento «cuyas páginas habían sido arrancadas». En efecto, todos los historiadores desde Michelet —más exactamente, desde Ravaisson, que le precedió— han contado que las páginas que contenían las deliberaciones del Parlamento sobre el asunto Damiens habían sido arrancadas; pues bien, a la vista del registro auténtico, pudimos constatar que éste estaba perfectamente completo, que las páginas se sucedían en su paginación primitiva, irreprochablemente, y que en ellas se reproducían las deliberaciones sin adiciones ni sustracciones perceptibles. Michelet escribió también que de los cuerpos del delito de este proceso no quedaba más que «un pobre andrajo rojo», la camisa de Damiens. De hecho, el Gabinete de cuerpos de delito de los procesos del Estado de los Archivos Nacionales conserva entero,

aunque muy comido por las polillas, el traje de Damiens —sencillo para la época, pero que, hecho de pura lana, admirablemente tejido, cuidadosamente cosido y adornado, sería para nuestros días una verdadera obra maestra de gran sastre, con chaleco, chorrera, un guante, etc.—.

El error, de hecho, es fácilmente detectable: proviene de un primer «historiador» que se hizo eco de chismes de la corte según los cuales el atentado de Damiens fue, diríamos nosotros, teledirigido por altos personajes que habían querido sustraer su nombre a las deliberaciones. Simple fábula sin consistencia que se ve desmentida por el estado de los registros, igual que de las minutas, todo ello, lo repito, absolutamente completo, sin la menor laguna. Ahora bien, Michelet, cuando compuso la última parte de su *Histoire de France*, es decir, el período monárquico hasta la Revolución (la *Histoire de la Révolution* la había escrito en una época anterior), estaba alejado de los Archivos Nacionales desde hacía casi veinte años: el príncipe-presidente le había retirado el cargo que ocupaba en los Archivos por su negativa a prestarle juramento en 1852. Así pues, compuso el capítulo sobre Damiens a partir de recuerdos personales muy vagos —es el «pobre andrajo rojo»— y siguiendo a un historiador anterior, en este caso mal elegido. No es la única ocasión que permite observar, en la última parte de su obra, una información de calidad muy inferior a la de la primera, escrita antes de los acontecimientos de 1848-1852.

En todo caso, respecto al atentado de Damiens, era necesario, documentos en mano, corregir la inexactitud inicial que falseaba toda la historia del proceso de aquel desgraciado, un semidemente víctima de un procedimiento penal que en los siglos XVII-XVIII había llegado a ser de una crueldad inimaginable.

Anécdota típica, error fácil de rectificar porque se trata de una historia relativamente reciente. En relación con la Edad Media, los errores del mismo género abundan; a menudo se deben a que no se acude a las fuentes.

Evocaré aquí un ejemplo revelador y que esta vez nos sitúa en plena Edad Media. Todos los que, en nuestra época, han visi-

tado Rocamadour habrán oído hablar de un san Amadour, que no sería otro que Zaqueo, el publicano del Evangelio, convertido por Cristo y que, tras ir a las Galias para evangelizarlas, habría muerto siendo ermitaño en aquellas montañas, a las que habría dado su nombre; de ahí Roc-Amadour.

Tuve que estudiar, para un congreso, el *Libro de los Milagros de Nuestra Señora de Rocamadour*, del que poseemos el manuscrito original, del siglo XII, y pude comprobar que en ninguna parte se hablaba de Zaqueo ni de ningún san Amadour, y que todos los milagros referidos se atribuían expresamente a Cristo, por intercesión de la Virgen. Un estudio más atento nos revela que la leyenda se remonta al siglo XV (o sea, trescientos años después de la redacción del *Libro de los Milagros*); no se relata expresamente hasta una obra piadosa aparecida en 1633 y, por último, no se admite en la liturgia hasta alrededor de 1850, en pleno siglo XIX. Se podrían contar centenares de anécdotas de este género.

Remontarse a las fuentes, pero no a cualquier fuente, pues la confusión entre fuentes literarias y fuentes históricas es extremadamente frecuente. Es evidente que cuando se toma «en primer grado», al pie de la letra, el texto de las canciones de gesta o el de las novelas de caballería y se quiere hacer de sus personajes unos tipos de vida corriente, la humanidad que se describe se puebla de monstruos, enormidades y aberraciones. El simple sentido común debería bastar, parece, para rectificar los errores de este género. Pero no es así. En Francia sobre todo, hemos podido ver a los comentadores obstinándose en tomar en una acepción literal obras de pura fantasmagoría. Todo lo que se puede pedir a una obra literaria es que sea el eco de una mentalidad, no la descripción de una realidad, y todavía menos su descripción exacta. El siglo XIX vio la eclosión de un género nuevo con la novela naturalista; pero nos equivocaríamos completamente si tomáramos a papá Goriot o a Lucien de Rubempré por personajes históricos. Esto es, sin embargo, lo que se ha hecho a propósito de *Raoul de Cambrai*, por ejemplo; y, no obstante, la epopeya, como la novela de caballería, es radical-

mente diferente, en su misma esencia, de la novela naturalista: al autor no le interesa más copiar la realidad que al escultor que da forma a los personajes de un capitel románico. A pesar de esto, se ha sacado de *Raoul de Cambrai* el prototipo del señor saqueador, devastador, injusto y cruel: habría sido más indicado buscarlo a través de las crónicas, y mucho más aún a través de los documentos de los cartularios u otros del mismo género. Pero es más fácil adornar eternamente los mismos esquemas prefabricados que estudiar las donaciones, los arrendamientos, los documentos de venta y de intercambio, etc. Es aquí, sin embargo, donde se encuentra la Historia, no en la literatura.

Esto quiere decir que queda por hacer un inmenso esfuerzo en el plano histórico, es decir, científico, para conocer un milenio de nuestra historia, evitando referirse a un vago folklore alimentado por crónicas sempiternas, e incluso simplemente por los estudios anteriores, que se remontan a los siglos XVIII o XIX y que son forzosamente incompletos o de interpretación inexacta. Basta evocar el personaje de Abelardo, al que se ha convertido en un incrédulo, un escéptico perdido en un siglo de ignorancia y de embrutecimiento. Hacer pasar por un escéptico al pensador que consagró todos sus esfuerzos de pensamiento a establecer el dogma de la Trinidad divina, la teología que preparó el camino al propio santo Tomás de Aquino, es en sí bastante paradójico; sin embargo, es lo que se lee un poco en todas partes en las obras de vulgarización.

La única de sus obras que se ha traducido es la famosa y admirable *Carta a un amigo*, así como su correspondencia con Eloísa[2]. Su obra filosófica permanece prácticamente ignorada, salvo por los especialistas que la han leído en el texto latino. Personalmente, me sucedió una curiosa desventura: expuse, después de muchos otros, su historia en una colección que seguía la costumbre, excelente en sí, de poner notas marginales para

---

[2] Hace poco el erudito D. E. Luscombe ha publicado una traducción al inglés de su *Ética* (Oxford, Clarendon Press, 1971).

aclarar los términos difíciles. Estas notas estaban redactadas por un *agrégé* de historia [3].

Pues bien, grande fue mi sorpresa cuando vi las libertades que éste se tomaba con los textos de Abelardo, en especial con el *Sic et non*, la obra que, entre todas, ha podido hacerle pasar por un escéptico. El anotador había puesto comentarios sacados de los manuales corrientes: el resultado era muy sorprendente —es lo menos que se puede decir— para alguien que se había tomado la molestia de leer el *Sic et non* de cabo a rabo. Si tan sólo hubiese leído el admirable «Prólogo» que indica la intención de todo el resto de la obra (que se compone esencialmente de citas de la Escritura y de los Padres de la Iglesia), sus comentarios hubiesen sido muy diferentes. Y así es como la imagen de Abelardo tal como aparece en sus escritos difiere hasta tal punto de la que han fabricado y difundido los historiadores de los siglos XVIII y XIX (en la época en que su obra sólo estaba publicada parcialmente), que los lectores cultivados creen que se trata de un error cuando se les exponen los textos auténticos.

El ejemplo sin duda más asombroso es el de san Luis [4], el menos conocido de los reyes de Francia. Es extraordinario pensar que el catálogo completo de las actas de san Luis todavía no se ha establecido, mientras que sí se ha hecho con los reyes que le preceden y los que le siguen; quizás el número demasiado grande de documentos que subsisten de un reinado que cubre más de cuarenta años de nuestra historia ha desanimado a los eruditos. Con toda evidencia, un trabajo semejante necesita un equipo, pero los archiveros paleógrafos de Francia, que están admirablemente formados para el estudio del documento

---

[3] Recordemos que la *agrégation* [sistema de oposiciones a cátedra en Francia; el *agrégé* es el catedrático por oposición (N. del T.)] no forma a historiadores, es decir, a investigadores que trabajan con los textos originales, sino a profesores de historia, que no es lo mismo.

[4] En 1983 saludamos con alegría la aparición de dos obras excelentes sobre san Luis, una de Gérard Sivéry y la otra de Jean Richard (Fayard).

histórico, lo están muy poco para el trabajo en equipo. Así pues, sólo conocemos a san Luis a través de los cronistas —muy bien informados y dotados a veces de un inmenso talento, como Joinville—, que nos permiten captar su personalidad, pero continuamos ignorando o conociendo sólo de forma muy aproximada su obra verdadera, los actos de su vida pública o privada; no tenemos de su reino más que un conocimiento de segunda mano, podríamos decir. Y para subrayar las lagunas de nuestra información, señalemos que la propia obra de Joinville todavía no ha sido objeto de una edición crítica; aunque se edita y reedita sin cesar, sigue publicándose según la vieja edición de Natalis de Wailly, que no es una edición que responda a las exigencias actuales de establecimiento de textos de acuerdo con los manuscritos originales. Así, nuestro conocimiento del reinado de san Luis no ha ido más allá del nivel de la síntesis histórica sobre la que continuamos apoyándonos: la obra de Le Nain de Tillemont, compuesta en el siglo XVII, pero editada tan sólo en el siglo pasado por Jules de Gaulle para la Sociedad de la Historia de Francia —mientras que la crónica más válida de las que le conciernen no ha recibido siquiera la atención que hubiese merecido—.

Otro ejemplo, en un terreno muy diferente, que señala una tesis reciente [5]. Es sabido que de la obra de Esteban Langton sólo se ha publicado una centésima parte: exactamente un sermón entre casi trescientos llegados hasta nosotros, un comentario bíblico, mientras que compuso el comentario de todos los libros de la Biblia, y una sola *quaestio* de setenta. El gran público ignora hasta el nombre de Esteban Langton. Pero para apreciar esta laguna hay que saber que todos los que han citado tal o cual pasaje de la Biblia, desde el siglo XIII hasta nuestros días, con su referencia (esto representa varios miles o, mejor,

---

[5] Amaury d'Esneval, *L'Inspiration biblique d'Etienne Langton à travers le commentaire sur le livre de Ruth et les «Interpretationes nominum hebraicorum»*. Tesis de tercer ciclo presentada en la universidad de Caen, 1976.

millones de citas), deben algo a los trabajos de este personaje, que fijaron, hasta nuestros días, la *capitulación* de la Biblia, su división en capítulos y versículos, que incluso la Biblia judaica ha adoptado. Esto da una idea de la importancia de este hombre que, después de su paso por la universidad de París, fue arzobispo de Canterbury y desempeñó, además, un papel decisivo en la redacción de la Carta Magna inglesa en 1215.

Sin duda, no les faltará trabajo a las futuras generaciones de historiadores de la Edad Media, pero necesitarán un poco de valor para llevarlo a buen término, y también cierta independencia de espíritu. Hemos recibido demasiado a menudo confidencias de opositores a cátedra para saber a qué atenernos sobre este tema: salvo raras excepciones, los que deseaban hacer una tesis sobre la historia de la Edad Media eran disuadidos por los profesores y futuros correctores de tesis a los que se dirigían. No es que haya que suponerles intenciones pérfidas: simplemente, y aún es más grave, no tenían la competencia necesaria, y todavía menos curiosidad. De modo que se ha llegado a la paradoja de que unos (los que estudian la historia de la Antigüedad griega o romana, e incluso la antigüedad bizantina) tienen toda clase de dificultades para encontrar temas de tesis o de memorias porque las cuestiones ya han sido estudiadas e investigadas en todos sus detalles, mientras que los que querrían orientarse hacia nuestra propia historia, en la que quedan por colmar enormes lagunas, verdaderos abismos, se ven apartados de ella.

Esto ocurre en todos los campos, no sólo en la historia propiamente dicha, la de las personas y los acontecimientos, sino también en la historia filosófica, la de las ideas, la historia social, la de los grupos humanos, la historia de las costumbres, la del derecho... El resultado es ese vacío casi absoluto que se encuentra en las obras de conjunto, enciclopedias, historias universales, etc., en las que el período medieval se trata en unas pocas páginas —¡mil años despachados!—, en total desproporción con todos los demás períodos, incluido el período antiguo. Sean cuales sean las cuestiones abordadas, estos mil años se pasan por

alto alegremente. Fue muy característica la actitud de aquel filósofo que, aun manifestando abiertamente su desprecio por la Sorbona, por la Universidad, etc., no por ello dejaba de adoptar con una rara docilidad de espíritu el dogma más absoluto de la Sorbona en la materia, puesto que trataba estos mil años en cinco o seis páginas, en una *Historia de la Filosofía*. «Para la Sorbona, entre Plotino y Descartes no hay nada», constataba ante mí un joven opositor, de aquellos a quienes, persuadidos precisamente de que algo debía de haber pasado en el campo del pensamiento entre Plotino y Descartes, les hubiera gustado interesarse en ello.

¿Es ésta una postura científica? ¿Es siquiera, simplemente, una postura inteligente?

No faltará, por supuesto, quien plantee cierto número de objeciones. Se pueden citar grandes nombres, revistas eruditas, centros de estudios medievales como el de Poitiers, varios congresos, coloquios, e incluso ciertos cursos universitarios como, en Le Mans, el curso de iconografía medieval. Todo esto existe, pero no invalida la regla. La regla es que el estudiante de literatura haga una tesis sobre Proust y que el estudiante de historia acepte interesarse por todo, salvo por el período medieval.

Al menos era así hasta una época muy reciente. Hoy se siente crecer un interés que, después de todo, es capaz de derribar incluso las puertas de la Universidad. Los medios modernos de explotación de documentos podrían permitir renovar y extender su estudio. La informática comienza a penetrar en los Archivos; está llamada a prestar servicios inmensos. Sin duda se aplicará más a las épocas posteriores, pues, en lo que concierne al período feudal, es muy raro que se posean conjuntos de documentos bastante extensos y bastante completos como para que sea interesante tratarlos informáticamente; ciertas series, sin embargo, podrían prestarse a ello; pensemos por ejemplo, en las encuestas de san Luis y en todo lo que podrían revelarnos sobre la vida social de la época. Para el período posterior, los registros parroquiales (es sabido que los más antiguos de Francia se remontan al siglo XIV) ya han sido objeto de un

despojo que, por lo demás, si hay que creer a ciertos especialistas, no agota la cuestión, pues en el establecimiento de los programas se habrían olvidado los padrinos y las madrinas, cuyo papel era tan importante en el pasado; es decir, que los medios, por perfeccionados que estén, no dan su pleno rendimiento, tanto en historia como en otras disciplinas, más que si son conducidos y utilizados por investigadores ya debidamente cualificados.

Lo que podría desarrollarse prodigiosamente, y sólo se ha hecho en estado embrionario, es la utilización de los medios de reproducción para un mejor conocimiento de nuestro pasado. Hay ahí una fuente prácticamente ilimitada y casi inexplorada en relación con lo que se podría hacer. La imagen, el conocimiento que tenemos de la Edad Media gracias a la arquitectura, las esculturas, los vitrales, los frescos, e incluso los tapices —la documentación «al aire libre»—, no representa ni la centésima parte de lo que podría enseñarnos la reproducción de manuscritos si se llevara a cabo con los medios de reproducción en color de que disponemos hoy en día. Es incluso sorprendente que en la época del audiovisual todavía no se haya emprendido nada en este sentido en la escala necesaria. Mientras en este terreno no se haya realizado el esfuerzo necesario, en nuestro conocimiento de la Edad Media subsistirá una laguna profunda. De momento nos contentamos con imágenes, casi siempre las mismas, mientras que la ilustración de los manuscritos, increíblemente rica (hay algunos que contienen más de cuatro mil miniaturas[6]), ha permanecido estable (al contrario de lo que ha pasado con los frescos, cuyos colores se han apagado o palidecido) y representa un inmenso panorama que atañe no sólo a la historia del arte propia-

[6] Citemos esa *Biblia historiada* (Ms. francés 167 de la Biblioteca Nacional) que contiene 5.152 imágenes, el famoso *Breviario del duque de Bedford* (Ms. latino 17.294), 4.346 imágenes, etc. Incluso en los casos en que las páginas iluminadas se cuentan por decenas o por centenares, hay que añadir la decoración de los márgenes, a menudo tan rica.

mente dicha, sino a toda la vida social, económica, etc. Sólo Inglaterra ha hecho un esfuerzo: el British Museum ofrece a la curiosidad de los visitantes una exposición permanente de unos doscientos manuscritos y facilita a los interesados unas condiciones de precio y de ejecución adecuadas para fomentar las reproducciones; por otra parte, algunas colecciones privadas de fotografías como el *Courtauld Institute* permiten que un público amplio tome conocimiento de lo que en Francia se puede considerar un tesoro prácticamente inexplorado, indispensable para el conocimiento de la Edad Media, y paradójicamente menos accesible que el resultado de las excavaciones arqueológicas, que, en general, no tardan en ir a enriquecer los museos.

* * *

En 1969, poco después de los primeros pasos del hombre sobre la luna, en un programa de televisión en el que se preguntaba a un grupo de niños sobre las razones de los progresos técnicos de la humanidad, un muchachito respondió: «Es que, *después* de la Edad Media, la gente reflexionó». Podía tener 8 o 9 años, pero ya sabía que durante la Edad Media la gente no reflexionaba.

Ya lo he dicho, pero insisto en ello, este desconocimiento no es patrimonio de los niños, sin duda excusables ya que repiten lo que les han enseñado. Me acuerdo de una conversación que tuve con un periodista de la televisión católica; era a propósito del proceso de Juana de Arco (*Le Monde* había publicado un artículo sobre una obra aparecida recientemente sobre el tema, por lo que la TV católica podía a su vez atreverse, sin demasiado riesgo, a hablar de Juana de Arco...).

El que me interrogaba me preguntó cómo se conocían las actas del proceso, y yo le expliqué que poseíamos las auténticas, una relación detallada hecha por los notarios, como en toda acción jurídica de la época, de las preguntas planteadas por el tribunal y las respuestas dadas por la acusada.

—¿Pero entonces se escribía todo?

—Sí, todo.

—Debe de ser un sumario muy voluminoso.

—Sí, muy voluminoso.

Tenía la impresión de conversar con un analfabeto.

—¿Entonces, para publicarlo, hay personas que lo han copiado todo?

—Sí, todo.

Y notaba que estaba inmerso en una estupefacción tan intensa que insistir hubiera sido delicado; murmuró para sí: «Cuesta creer que *aquella gente* pudiese hacer las cosas con tanto esmero...».

«Aquella gente... con tanto esmero...» Entonces fui yo la sorprendida: ¿así pues, este periodista nunca había visto una bóveda gótica? ¿Nunca se había planteado la cuestión de saber si, para sostenerse durante casi un milenio a unos cuarenta metros de altura, no era necesario que hubiese sido construida con esmero? Me recordaba a otro interlocutor que —también en relación con Juana de Arco— me decía, con aires de superioridad: «¿No cree usted que, si todavía existen documentos de aquella época, deben de encontrarse en un estado tal que no se podría leer nada en absoluto?». Sin duda, para convencer a este último bastaba invitarle a ver algunos de los kilómetros de estanterías de los Archivos Nacionales. No tardaría nada en reconocer que el pergamino o el papel de trapo tienen otra resistencia que nuestro papel de periódico. Poco importa: el problema es esta visión infantil de una parte de la historia de la humanidad. Un primer progreso, decisivo, que habría que hacer en lo que respecta a la Edad Media sería aceptar que «aquella gente» eran gente como nosotros; una humanidad como la nuestra, por lo demás ni mejor ni peor, pero ante la cual no basta con un encogimiento de hombros o una sonrisa condescendiente; se puede estudiar tan serenamente como cualquier otra.

Esto implicaría evidentemente renunciar al término de Edad Media, al menos para designar al conjunto de este milenio que separa a la Antigüedad del Renacimiento. Si se admi-

te que pueden pasar muchas cosas en un período de mil años y más, esto debería dar lugar, en la medida en que se quieran mantener las clasificaciones (reconozcamos que tienen su utilidad), a una nomenclatura un poco diferenciada. Por lo demás, muchos eruditos la han adoptado ya, y no hay ninguna razón para que el saber común lleve tal retraso con respecto a la erudición en una época en la que se han realizado progresos considerables precisamente en la rapidez de la difusión. Se podría hablar, así, de un *período franco*, con el que comienza lo que se llama la Alta Edad Media, que designaría a los aproximadamente trescientos años que van desde la caída del Imperio romano (410, si se elige como punto de partida la toma de Roma por los godos, o 476, si se prefiere la deposición del último emperador) hasta la llegada al trono del linaje carolingio a mediados del siglo VIII; se delimitaría así una primera fase, que no merece ser más olvidada que las que la precedieron o la siguieron. Representa, si se busca una equivalencia, un tiempo igual al que transcurrió entre la llegada al trono de Enrique IV (1589) y la guerra de 1914.

Un segundo tramo podría ser el período *imperial*. Este período vio cómo se realizaba la unidad de Europa, lo que no ofrece poco interés en nuestro siglo XX. Se desarrolla a lo largo de un período de unos doscientos años, es decir, como desde la muerte de Luis XV (1774) hasta nuestros días (1975).

Desde mediados del siglo X hasta el final del siglo XIII transcurre la *Edad Feudal*, que constituye realmente una unidad, en Francia sobre todo, con elementos comunes y muy marcados que caracterizan a estos tres siglos y medio, o sea, el mismo lapso de tiempo que hay entre Juana de Arco (1429) y la Revolución francesa.

Por último, se podría reservar el término de *Edad Media* para los dos últimos siglos (el mismo intervalo que entre la muerte de Luis XIV [1715] y la Revolución soviética); se trata entonces de un período de transición, efectivamente, entre feudalismo y monarquía, desde el punto de vista político, con sus violentos cambios sociales, económicos e incluso artísticos.

Hay que señalar que para este último período —y sólo para éste— estarían justificadas las opiniones simplistas para las que la Edad Media fue una época de guerras, hambres y epidemias. Precisamente para afinar estas toscas cronologías, en el transcurso de un coloquio con unos estudiantes de historia trazamos la silueta del hombre de 1250, a la que opusimos la del hombre de 1350. Confrontación fecunda entre dos mundos cuyas diferencias parecen radicales. En 1350 el hombre, en Europa, acaba de ser sacudido por el cataclismo más violento que haya conocido: la peste bubónica o peste negra, que apareció, como es sabido, en 1347-1348 [7] y no afectó a menos de un hombre de cada tres. Y la estimación se queda por debajo de la verdad en todos los lugares donde se ha podido disponer de cifras más precisas. Baste recordar que en Marsella, por ejemplo, los conventos de frailes predicadores y franciscanos quedaron enteramente despoblados y que ciertas poblaciones rurales fueron totalmente borradas del mapa.

En Francia, la peste sucede a la batalla de Crécy (1346), en la que pereció, según la expresión de la época, «la flor de la caballería francesa». O sea, que las familias nobles, al menos las del norte de Francia, fueron literalmente decapitadas. Por otra parte, un elemento nuevo acababa de transformar las condiciones de la guerra, la pólvora de cañón, que hizo su aparición en los campos de batalla en esta primera mitad del siglo XIV. Aun cuando, en las condiciones en que se emplea, causa más miedo que daño, su utilización invierte la proporción entre medios de defensa y medios de ataque; éstos, que hasta entonces eran los más débiles, se convertirán en los más fuertes, y es toda una mentalidad la que bascula: si antes se trataba sobre todo de hacer prisioneros, ahora se intenta matar al adversario. Durante algún tiempo todavía se prestará atención a los medios de defensa: ésta es la razón por la que, en este siglo XIV, se

---

[7] Anteriormente había hecho estragos en Europa en el siglo VIII y no había vuelto a aparecer.

ve aparecer al caballero cubierto de hierro, mientras que en 1250 el guerrero, que se sentía protegido detrás de los muros de las fortalezas y no tenía que defenderse de las armas de fuego, se contentaba con su cota de malla, su casco y sus canilleras; en 1350, el hombre convertido él mismo en una fortaleza móvil, y por otra parte cada vez más entorpecido en sus movimientos, se consagra ante todo a los medios de ataque; éstos no cesarán de perfeccionarse hasta los momentos de las grandes hecatombes con las cámaras de gas y la bomba atómica.

Algunos estudios recientes han mostrado, además, que las propias condiciones climáticas se modificaron a principios del siglo XIV y que a un período de clima cálido le sucedió un período más frío y mucho más lluvioso. La gran hambre de 1315-1317 que sacudió a toda Europa sin duda se debió a este factor. Se la podría comparar a la que, durante los años 1974-1975, desoló el Sahel, no en cuanto a sus efectos (en Occidente la agricultura estaba lo bastante diferenciada como para que los recursos locales fuesen utilizados, cosa imposible en las poblaciones nómadas que viven todavía de la vida pastoril), sino en cuanto a sus causas.

Otro cambio, más sutil y probablemente más radical, viene de los progresos obtenidos en la medida del tiempo. A principios del siglo XIV aparece el reloj mecánico [8]. Hasta entonces los ritmos estacionales y biológicos, la sucesión de los días y las noches, y la de las estaciones, marcadas por las fiestas litúrgicas, formaban en la vida cotidiana una trama que no tenía nada de riguroso y que presentaba unos contrastes muy diferenciados. Así, el simple hecho de que se ayunase veinte días antes de Navidad y cuarenta días antes de Pascua y que luego

[8] Jean Gimpel no duda en ver en el período que va del siglo XIV al nuestro «la era del reloj mecánico». Véase su obra titulada *La Révolution industrielle du Moyen Age*, París, Éd. du Seuil, col. «Points», 1975, p. 141 ss. Añadiremos que teníamos la intención de dedicar un capítulo a los progresos técnicos realizados en la Edad Media, pero tras la publicación de esta obra nos ha parecido suficiente remitir a ella al lector.

los festines adquirieran todo su sentido, espiritual y material, supone unas alternancias que rompían toda monotonía. Añadamos que, si bien todos los progresos científicos deben más o menos algo a la división del tiempo gracias al reloj mecánico y sus derivados, éste en cambio crea una ruptura de mentalidad que ejerció su efecto sobre el hombre del siglo XIV con respecto al del XIII, absolutamente como en nuestro tiempo la posibilidad de obtener medidas del tiempo cada vez más exactas y rigurosas ha ejercido su efecto tanto en los ritmos de trabajo como en las hazañas deportivas.

Podríamos seguir así, pero estos pocos elementos bastan para subrayar los contrastes que existen entre una época y la otra y que hacen imposibles las generalizaciones a las que nos tienen habituados las lagunas de nuestra formación histórica.

Así, guerras, hambres y epidemias caracterizan realmente a esta Edad Media, la de los siglos XIV-XV, sobre todo en Francia; nuestro país atraviesa entonces una de las épocas más terribles de su historia, aunque las guerras fuesen esporádicas: la famosa guerra de los Cien años comprende aproximadamente, entre 1340 y 1453, unos sesenta años de hostilidades declaradas, que no afectan sino a una parte muy limitada del territorio. Los desastres permanentes fueron causados por los mercenarios, hombres de guerra alistados a cambio de un sueldo, a quienes les resultaba práctico vivir a costa de la gente del país y cuya presencia era, por consiguiente, temible para las poblaciones, tanto en tiempo de paz como de guerra. Para apreciar adecuadamente la situación, y con cierta perspectiva, hay que recordar que en 1958 el ejército francés había estado «activo», según el eufemismo al uso, durante cincuenta y dos años desde el principio del siglo; ahora bien, el ejército moderno está compuesto por las fuerzas vivas de la nación entera, al contrario de lo que pasa en la Edad Media, en la que los soldados son voluntarios.

Todo esto no significa, evidentemente, que la edad feudal estuviera exenta de las miserias que, en todas las épocas, han afectado a la humanidad; pero comparemos con la imaginación,

por ejemplo, la suerte de París, que no conoció ningún sitio entre el de los normandos de 885-887 y los disturbios de mediados del siglo XV bajo Étienne Marcel: más de cuatrocientos años pasaron sin que la ciudad fuera tocada por las guerras o los desórdenes internos; si se pone en paralelo lo que ha sucedido en París desde 1789 hasta nuestros días, es inútil insistir en el balance de las revoluciones sucesivas, los sitios y las ocupaciones extranjeras... ¡Sin olvidar el cólera del siglo XIX y la gripe española del XX!

* * *

Nuestra generación se encuentra en el punto de confluencia de dos maneras de concebir el mundo. La primera es aquella en la que hemos sido educados y que era heredera de los tres o cuatro siglos anteriores: en el centro de todo se colocaba a un *homo academicus* animado por la razón razonante y la lógica aristotélica, juzgando según el derecho romano y no admitiendo, en cuanto a estética, más que la de la Antigüedad clásica grecolatina, todo ello en el interior de un universo de tres dimensiones del cual, todavía en el siglo pasado, un Berthelot podía creer que pronto se podrían definir enteramente los límites y los componentes. Resulta que los progresos científicos, determinados por los hombres de ciencia contemporáneos de Berthelot, han ocasionado el estallido de esta visión, por no referirnos a las adquisiciones científicas del presente (un presente que de hecho se remonta a finales del siglo pasado), ya se trate de la relatividad, de la mecánica ondulatoria, de la noción espacio-tiempo, o más simplemente de los medios de exploración, que han llegado más allá de todo lo que se podía prever hace sólo cien años —basta constatar a nuestro alrededor la aniquilación de lo que se puede llamar la visión clásica del universo—.

Esta visión clásica, de la que se puede decir (¡simplificando mucho!) que nos viene de Aristóteles a través de santo Tomás y Descartes, nace en la Edad Media. En el siglo XII es cuando la lógica aristotélica (Aristóteles repensado por los filó-

sofos árabes era un poco entonces lo que en nuestros días es Hegel para el mundo universitario) se ve adoptada, no sin esfuerzo, por la filosofía cristiana; en esta misma época se elabora una síntesis, entrevista por Abelardo pero llevada a cabo un siglo y medio más tarde por Tomás de Aquino y su maestro Alberto Magno. No obstante, es un puro error de óptica ver en ello un sistema de pensamiento que domina el siglo XIII: al contrario, en aquella época parecía una especie de cuerpo extraño que se intentaba expulsar. El pensamiento tomista sólo será plenamente adoptado mucho más tarde; en el momento en que se formulaba estaba lejos de imponerse. Recordemos que, en este mismo siglo XIII, un Roberto Grossetête basa en el estudio de la luz no sólo toda una estética, sino un orden de conocimiento. Y qué decir de aquellos pensadores del siglo anterior, el XII, que animaron la escuela de San Víctor de París. Sin sentir la necesidad de apoyarse en Platón ni en Aristóteles, y conociendo por lo demás a uno y otro, al menos en parte, un Hugo de San Víctor pone en el principio de toda contemplación la de la belleza del universo; considera como elemento primero el movimiento, fuente también de placer estético: movimiento de los vientos, de las olas, de los astros en el cielo; y supone una belleza invisible para nuestros sentidos. Ideas como éstas ¿no están más cerca de la visión científica así como artística de nuestro tiempo que de aquel en que se esperaba reducir al hombre y al mundo a definiciones y clasificaciones? Una exposición que tuvo lugar en el Museum de París en 1974 mostraba fotografías obtenidas con el microscopio electrónico: *Naturaleza multiplicada por 10.000*; presentaba una visión del universo totalmente insospechada, curiosamente cercana, por otra parte, a la del arte llamado abstracto en sus mejores producciones: láminas muy bellas que evocaban un campo cultivado, o un bosque, o admirables construcciones geométricas, resultaban ser, cuando uno consultaba el rótulo, el corte de un cabello, el extremo de la pata de una chinche, una faceta del ojo de un mosquito. Uno se encontraba muy lejos, huelga decirlo, del universo cartesiano, pero es seguro que un Hugo de San Víctor o

un Isidoro de Sevilla se hubiesen paseado encantados por el universo que revelaba la electrónica. ¿Quién ha dicho, pues, que el período clásico era aquel en que el hombre había puesto en el punto de partida de todo conocimiento la duda en lugar de la admiración? Hoy, tanto el microscopio electrónico como el viaje del cosmonauta podrían hacernos sintonizar con un tiempo que, por instinto, aceptaba la admiración, que no hubiera rechazado esos «saltos cualitativos» (la expresión es de Maurice Clavel siguiendo a Kierkegaard) que las categorías de la lógica clásica hacían inadmisibles.

Es muy probable que las generaciones futuras se sorprendan de que se haya podido excluir de esta manera durante tanto tiempo un período de nuestro pasado, aquél, precisamente, que ha dejado de sí mismo los restos más convincentes. ¿No sería hora de acabar con esta falta sistemática de curiosidad y de admitir que se pueden estudiar en el campo de las ciencias humanas, sin desprecio ni complejos, estos mil años de nuestra historia que fueron algo completamente distinto de un término medio?

9

Algunos comentarios sobre la enseñanza de la Historia

Ciertas disposiciones recientes —muy recientes— parecen querer facilitar a las ciencias humanas un lugar un poco más importante que en el pasado en la formación del alumno. El historiador no puede sino aplaudirlas, y el educador aún más.

En efecto, cabe preguntarse si, hasta el presente, la elaboración de los programas no se ha considerado más en función de las materias que se querían hacer engullir que en función del propio niño y de los imperativos de su desarrollo. Esta observación sin duda no es nueva; todos los educadores dignos de este nombre la han formulado más o menos. Y los esfuerzos de todos los que preconizaron los métodos activos ya empiezan a dar fruto.

Pero, para el historiador, las exigencias se hacen más vivas. Los programas oficiales, así como los métodos utilizados en el pasado, anulaban de hecho lo que constituye el interés propio de la Historia. Recordemos, por ejemplo, el absurdo que consistía en hacer estudiar la historia de la Edad Media en el primer curso de bachillerato, y su literatura dos cursos después; lo que, por lo demás, hacía que una buena parte de los profesores salieran del paso no enseñando en absoluto la Edad Media,

histórica o literaria. Allí donde los métodos habían evolucionado todo se reducía a romper con el programa.

Otro absurdo en el que hay que insistir es el principio mismo que consistía en cortar la Historia en trozos —trozos muy desiguales, además—, con la idea simplista de que lo que se estudia durante un año es asimilado para toda la vida.

¿No sería conveniente revisar la cuestión en su conjunto considerando ya no solamente el estudio de los hechos, sino la *formación del sentido histórico* en el alumno, lo cual parece tan necesario como la *formación del sentido literario*?

Descuidar esta formación es dejar de lado la aportación positiva del estudio de la Historia.

Se quiera o no, el hombre es *también* un animal histórico: el lugar que ocupa en el tiempo es tan importante para él como el que ocupa en el espacio; y esta curiosidad natural que todo el mundo siente respecto a sus orígenes, a su familia, a sus padres, e incluso a sus antepasados, es tan legítima, tan justificada como la del médico que interroga a su paciente no sólo sobre las enfermedades de su infancia, sino también sobre las condiciones de vida y de muerte de sus padres. Es inútil insistir, en el siglo del psicoanálisis, en el interés inmediato que presenta para cada uno de nosotros su pasado y el de los suyos, interés tan poderoso y tan profundo como el del medio social en general en el que se insiste tanto hoy en día, y que se extiende de forma natural del individuo al grupo y a la región.

Pero, como toda iniciación, toda enseñanza, la de la Historia debería adoptar formas diferentes según la edad de aquel a quien se enseña (edad mental, evidentemente: ningún educador ignora que esta edad mental puede ser muy diferente de la del estado civil para este ser en evolución permanente, pero discontinua, que es el niño).

En las clases de los niños más pequeños se podría enseñar la Historia mediante anécdotas, únicamente anécdotas, destinadas a dejar en la memoria nombres prestigiosos y en la imaginación hechos inimaginables, como sólo la Historia sabe pro-

porcionarlos, más allá incluso de toda leyenda. Esto, por supuesto, sin ninguna preocupación por la cronología: todo el mundo sabe que hasta la edad de 9-10 años, más tarde incluso para muchos niños, la sucesión en el tiempo no cuenta; por lo tanto, hasta esa edad es completamente inútil recargar la memoria de fechas, tan inútil como obstinarse, como se ha hecho durante tanto tiempo, en hacer realizar «análisis» en una fase en que la inteligencia es precisamente incapaz de analizar. En cambio, no hay ningún niño, por joven que sea, a quien no le gusten las historias, sobre todo cuando son «verdaderas». Pues bien, en una edad en la que lo que a uno le cuentan echa raíces para toda una vida, sería de capital importancia adquirir conocimientos gracias al repertorio histórico, cuyo interés humano es inagotable.

Un poco más tarde, hacia los 9-12 años, todo educador puede estimular ampliamente el sentido social que se despierta y enseñar también a sus alumnos a ver lo que nos rodea recurriendo a la historia local. El estudio de la Historia podría confundirse entonces con el del entorno. Esto es, por lo demás, lo que desde hace mucho tiempo los maestros formados en los métodos activos han llamado «el estudio del medio». Para estar bien hecho, este estudio reclama una referencia a la Historia, y también algunas exploraciones que podrían ser extremadamente beneficiosas: visitas a museos, claro está, pero también a los archivos, aunque fuesen simplemente los del ayuntamiento del pueblo, estudio del cadastro, del estado civil, de los empadronamientos... Y, por último, el estudio de los monumentos del pasado (¿qué región de Francia carece de ellos?), de los personajes, de los acontecimientos que han afectado a la localidad, y, dado el caso, de las excavaciones que puedan existir en las proximidades —todo ello debería ser la materia del curso de Historia y sería evidentemente más formativo que tener que aprender el resumen de un manual—.

Finalmente, cuando nace la posibilidad de análisis y de abstracción, se podrían abordar visiones de la Historia a la vez más generales y mucho más precisas, con temas situados en su marco cronológico y factual, y apoyándose en los documentos

y textos de la época considerada. En nuestra época, el limitarse a la historia política y militar está evidentemente excluido, y la Historia sólo se entiende si se vincula con la geología y la geografía y se extiende a la economía, la historia del arte, etc. Los manuales pueden utilizarse entonces con mucho provecho, en la biblioteca de la clase.

Por otra parte, en un sentido más general, ¿es posible realizar un estudio serio en un terreno cualquiera sin haber esbozado primero, al menos sumariamente, la historia de la materia estudiada?

* * *

«¿Cómo puede uno interesarse por la Historia en la época en que los hombres caminan sobre la luna?», me dijeron un día.

La respuesta es fácil. ¿Cuál fue la primera acción realizada por el hombre una vez que se encontró en la luna? Inclinarse para coger una piedra. El gesto del arqueólogo. El primer reflejo del primer cosmonauta es también el que saca a la luz el material mismo de la Historia.

Nada más natural; la Historia es la vida; más allá de todas las definiciones y todas las abstracciones, el hombre se afirma por su historia, y si una piedra puede tener tanto interés para él es porque ésta es, literalmente, una «señal de vida».

La «tabla rasa» cartesiana es tal vez la mentira filosófica más grande de todos los tiempos. En todo caso, su aplicación es la que pesa más intensamente sobre el nuestro. La idea de «hacer tabla rasa», de «partir de cero», constituye siempre una tentación seductora. Pero es precisamente una empresa imposible: imposible salvo desde un punto de vista totalmente arbitrario que no tenga en cuenta para nada las realidades concretas. Porque todo lo que es vida está dado, transmitido. Nunca se parte de cero. Freud lo demostraría si fuera preciso. O también, en términos más sencillos, ese texto del Génesis que nos muestra que todo fruto «lleva su semilla», lo que niega de antemano toda generación espontánea.

Sobrecoge pensar que cada vez que se ha trasladado a los hechos, la tentación de «partir de cero» se ha saldado con la muerte, con múltiples muertes y destrucciones, y ello en todos los campos. Por haber querido hacer «tabla rasa», ¿cuántas veces se habrá destruido estúpidamente lo que habría podido ser punto de apoyo, adaraja? Pero tal vez a nuestra época le será dado redescubrir la importancia de la tradición, que es un elemento vivo, capaz, como toda vida, de crecer, de adquirir y de enriquecerse con nuevas aportaciones. Esto sólo se podrá hacer si se redescubre la importancia de la Historia, que es la búsqueda de lo vivido, este elemento vivido a partir del cual dirigimos nuestra propia vida. Con la Historia ocurre lo mismo que con los estratos arqueológicos: siempre está la capa subyacente, y cuando se llega al suelo virgen el arqueólogo cede la mano al geólogo, que nos cuenta la historia de ese suelo.

La Historia es vida, precisamente porque contiene un elemento dado, algo que preexiste a nuestros conceptos, a nuestros prejuicios y a nuestros sistemas: la pieza de moneda que lleva determinada efigie, encontrada en un emplazamiento determinado; las conclusiones que se saquen de ella pueden ser erróneas, pero el hecho, la pieza de moneda que indica tal o cual fecha, encontrada en tal o cual lugar, no depende de nosotros; debemos aceptarla, como debemos aceptar que un determinado manuscrito haya sido compuesto en una fecha determinada y por orden de un determinado personaje —a reserva de que el arsenal de la crítica se haya puesto en movimiento correctamente para establecerlo—.

Es verdad que una doctrina de moda querrá convencerme de que en los textos leo lo que quiero leer. A veces es cierto: pienso en aquel escritor que, para demostrar que Juana de Arco era una «bastarda de Orléans», omitía en una cita las cuatro líneas que anulaban su aserción...

Esto no es la Historia, no es necesario subrayarlo. La Historia es una ascesis; diríamos de buen grado una ascesis heroica. Los que han realizado excavaciones este verano, siguien-

do la fórmula de *Archéologia*, estarán de acuerdo conmigo, pues se hallan más cerca de la Historia que los coleccionistas de anécdotas y forjadores de fantasías aptas para agradar a la opinión.

Ciencia ardua que exige estudiar prolongadamente fragmentos de cerámica o textos oscuros —esos textos que a los historiadores marxistas les es fácil tratar con desprecio porque cuestionan su propia existencia como historiadores—. Pesar y sopesar el valor histórico de cada fuente de documentación, desde el fragmento de cerámica hasta el documento o el acta notarial, desprender lentamente de una yuxtaposición de hechos controlados la substancia viva, la que permite reconstruir pieza por pieza el itinerario de un personaje, su obra y, a veces, si se tiene una documentación suficientemente abundante y elocuente, su mentalidad, todo esto exige muchos años de trabajo y, en nuestra época de facilidad, es, insisto en ello, casi heroico, pero sólo a este precio se hace Historia. A condición también de haber identificado las fuentes durante mucho tiempo y de haberse impregnado del contexto para penetrar su valor relativo; y todo, a menudo, para extraer tan sólo una partícula, que se podría considerar insignificante si por otra parte no se tuviera la seguridad —y ello por experiencia— de que ninguna partícula de verdad será nunca insignificante.

En cuanto a los que niegan la importancia de la documentación en sí, no nos tomaremos la molestia de refutarlos: si la niegan, ¿acaso no es porque ellos mismos son incapaces de aceptar otra información que la que han formulado de antemano? Vale la pena plantear la pregunta; después de lo cual se podrá invitarles útilmente a dar una vuelta, por ejemplo, por un depósito de archivos; unos cuantos kilómetros de estanterías se encargarán de dar a su sistema de pensamiento el más plácido mentís.

Los datos de la Historia están ahí, pero sin duda se necesita mucho tiempo, trabajo y respeto para explorarlos y después exponer su substancia. Se comprende perfectamente que

algunos prefieran salir del paso con el desdén; es infinitamente más fácil desarrollar ideas, y sólo la ignorancia del documento permite desarrollar ideas con toda serenidad, para extraer de ellas sistemas histórico-sociológicos, satisfactorios para el espíritu.

Lo que es fecundo en la investigación histórica es, por el contrario, ese obstáculo o, mejor, esos obstáculos perpetuamente presentes, que se oponen a nuestros prejuicios y nos inducen a modificar nuestras ideas preconcebidas. Una idea preconcebida como punto de partida es, sin duda, estimulante, pero hay que saber resignarse a abandonarla cada vez que los documentos lo imponen.

La Historia obliga al respeto, un poco como la medicina o la educación o, en suma, todo lo que toca al hombre, pues de lo contrario uno no tarda en desviarse, en sustraerse a la exigencia interna de la disciplina adoptada: se deja de ser historiador cuando se desatiende o se trunca un documento, igual que se deja de ser médico cuando se desdeña o se subestima el resultado de un análisis o de un examen, o como se deja de ser educador cuando se invade la personalidad de aquel a quien se debe educar.

En esto reside quizás el principal interés de esta formación del sentido histórico tan deseable en materia de educación. En la edad en que el adolescente busca al «otro» y se forma con relación al «otro», nada sería más fecundo para él que este encuentro con lo que le ha precedido en el tiempo y que le es, insisto, tan próximo, tan necesario como lo que le rodea en el espacio. Probablemente es por falta de esta doble dimensión, el tiempo tanto como el espacio, por lo que tantos espíritus permanecen atrofiados, formados de forma unilateral, sumaria y simplista. El estudio de la historia aporta a la juventud la experiencia que le falta; puede ayudar al adolescente a superar su tentación más habitual: excluir, condenar de antemano determinada tendencia, persona o grupo, no tener del universo más que una visión limitada a la propia visión (¡y si sólo se tratara de los adolescentes!).

En la edad en la que es importante confrontar los valores recibidos, los del entorno, de la infancia, de la familia o del medio social, con la propia personalidad, el estudio de la Historia ampliaría el campo de esta investigación y proporcionaría unas dimensiones imposibles de adquirir de otro modo. Los jóvenes de hoy muestran un notable apetito de viajes, lo que es un reflejo saludable, pero a su universo espacial le falta la dimensión tiempo. Y es una laguna.

El alcance de la Historia en materia de educación podría, pues, ser inmenso para la maduración intelectual. Chesterton decía que un hombre no es verdaderamente hombre hasta que ha contemplado el mundo con los pies arriba y la cabeza abajo. Se puede practicar el mismo género de ejercicio sin demasiada fatiga estudiando historia. Al familiarizarse con otros tiempos, otras épocas y otras civilizaciones uno adquiere el hábito de desconfiar de los criterios de su tiempo: éstos evolucionarán igual que otros han evolucionado. Es la ocasión de revisar personalmente los propios mecanismos de pensamiento, los propios motivos de acción o de reflexión en comparación con los de los demás. Hay en ello un ensanchamiento del horizonte familiar que puede ser extremadamente benéfico, a condición, claro está, de que se trate de historia verdadera y no simplemente de los juicios prefabricados que se distribuyen tan generosamente en la enseñanza.

El estudio de la historia permite, por último, situar exactamente la noción de progreso. Generalmente se tiene del progreso una idea muy elemental. Como escribe Lewis Mumford, se tiende a pensar que, si las calles de nuestras ciudades estaban sucias en el siglo XIX, debían de estar seiscientas veces más sucias seiscientos años antes. ¡Cuántos estudiantes creen de buena fe que lo que pasó en el siglo XIX, por ejemplo el trabajo de los niños en las fábricas, había existido siempre y que sólo la lucha de clases y el sindicalismo de finales del siglo XIX libraron a la humanidad de esa tara! ¡Cuántas militantes de movimientos feministas piensan de buena fe que la mujer siempre ha estado confinada en un gineceo, al menos

moral, y que sólo los progresos de nuestro siglo XX le han concedido cierta libertad de expresión, de trabajo y de vida personal! Para el historiador, el progreso general está fuera de duda, pero no lo está menos el hecho de que no se trata nunca de progreso continuo, uniforme y determinado. De que la humanidad avanza en ciertos aspectos y retrocede en otros, y ello tanto más fácilmente cuanto que determinado impulso que parece un progreso en un momento dado parecerá después una regresión. En el siglo XVI no se dudaba en absoluto de que la humanidad estaba progresando, sobre todo desde el punto de vista económico; muy pocas personas tomaron conciencia de que, como clamaban Las Casas y algunos otros frailes dominicos del Nuevo Mundo, este progreso económico se llevaba a cabo restableciendo la esclavitud con un gigantesco movimiento de reacción y de que, por consiguiente, un paso adelante aquí puede pagarse con un paso atrás en otro sitio. La humanidad progresa indiscutiblemente, pero no de manera uniforme ni en todas partes.

Finalmente, y aparte de las cuestiones de educación en las que su papel tendría que ser capital, en las que debería incluso servir de marco de toda enseñanza, la Historia proporciona un provecho general. Lejos de nosotros la idea de un eterno comenzar de nuevo, e incluso de comparaciones forzosamente facticias, subjetivas y arbitrarias entre tal época y tal otra; más lejos todavía la idea de que la Historia pueda aportar una solución a los problemas del momento: si se puede sacar una conclusión del estudio de la Historia es, al contrario, que la solución de la víspera *nunca* es la del día. La peregrinación armada a la que llamamos cruzada era realmente, se quiera o no, la solución indispensable a finales del siglo XI para socorrer los Santos Lugares y el Próximo Oriente en general, pero ya no era la misma solución la que se imponía a principios del siglo XIII, y menos aún a finales de ese mismo siglo, y es sobrecogedor constatar que los poderes de entonces no prestaron ninguna atención a un Ramon Llull, que indicaba, por su parte, la solución del día, cuando en Occidente los papas, los empera-

dores y los reyes recurrían incansablemente a la solución de la víspera[1]. Pero ¿acaso no es mucho más fácil formular juicios semejantes cuando uno goza de la ventaja que da la perspectiva del tiempo?...

La Historia no da soluciones, pero permite —y sólo ella lo permite— plantear correctamente los problemas. Ahora bien, todo el mundo sabe que un problema bien planteado ya está medio resuelto. Sólo ella lo permite porque sólo ella autoriza el inventario de una situación dada; sólo ella proporciona los elementos de los que resulta esta situación. No hay conocimiento verdadero sin recurso a la Historia. Y esto es cierto en todas partes donde se trate del hombre y de la vida del hombre. A un cuerpo vivo sólo se lo conoce por su historia.

Al descuidar la formación del sentido histórico, al olvidar que la Historia es la Memoria de los pueblos, la enseñanza forma amnésicos. En nuestros días a veces se acusa a las escuelas y a las universidades de formar irresponsables al privilegiar el intelecto en detrimento de la sensibilidad y el carácter. Pero también es grave hacer amnésicos. Al igual que el irresponsable, el amnésico no es una persona de pleno derecho; ni el uno ni el otro gozan de ese ejercicio pleno de sus facultades que es lo único que permite al hombre, sin peligro para sí mismo ni para sus semejantes, poseer una verdadera libertad.

---

[1] Ramon Llull, ese genio, poeta y profeta, había preconizado otro tipo de expedición a las tierras del Islam: médicos, enfermeros, y también predicadores capaces de expresarse en la lengua de los «sarracenos». Ramon Llull está en el origen de la creación de los colegios de lenguas orientales, el primero de los cuales se decidió en el Concilio de Vienne en 1312. Remitimos a la obra de Ramon Sugranyes de Franch, *Raymond Lulle, docteur des missions*, Friburgo, 1954.

Índice